



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사학위논문

선우휘 소설에 나타난
종교적 이상주의의 변모 양상
연구

2017년 8월

서울대학교 대학원
국어국문학과 현대문학전공
임진하

문학석사학위논문

선우휘 소설에 나타난
종교적 이상주의의 변모 양상
연구

2017년 8월

서울대학교 대학원
국어국문학과 현대문학전공
임 진 하

선우휘 소설에 나타난 종교적 이상주의의 변모 양상 연구

지도교수 김 종 욱

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함.

2017년 4월

서울대학교 대학원
국어국문학과 현대문학 전공
임 진 하

임진하의 문학석사 학위논문을 인준함.

2017년 7월

위원장

방 민 호



부위원장

손 유 경



위원

김 종 욱



국문초록

본 연구는 선우휘 소설에 나타나는 종교적 이상주의의 변모 양상을 탐구하였다. 대표적인 월남 지식인인 선우휘는 서북 지역 출신으로서의 정체성이 매우 분명했다. 그의 소설 역시 서북 민족주의의 전통에 뿌리를 내리고 있으며, 특히 서북 민족주의 운동에서 구심점의 역할을 했던 기독교가 그의 소설에 미친 영향은 상당하다. 민족의 역사적 고난을 극복하는 성경의 예언자상과 이를 통해 회복되는 보편적 공동체의 이상은 선우휘의 소설 세계 전반을 관통한다. 본고는 선우휘 소설에 나타나는 종교적 색채를 서북의 종교적 이상주의와의 연관성 속에서 살펴봄으로써 그 의의를 적극적으로 재평가하고자 하였다.

주지하듯이 월남 지식인들에게 있어 기독교는 반공주의와 결합하여 남한의 지배 이념을 강화한 측면이 있다. 그러나 해방 이후 신생 후진국의 지식인으로서 선우휘에게는 냉전 논리만큼이나 탈식민이라는 과제 역시 절실했다. 이것은 주체적 행동을 제한하는 조건이기도 했던 바, 이 시대적 과제에 대응하기 위한 하나의 방법으로 선우휘는 종교적 이상주의를 바탕으로 소설 창작에 임했다. 역사의 장에 개입하고자 하는 욕망에 따른 작업이었기에 그것은 분명한 정치성을 띠고 있었으나, 그 정치성은 고정되거나 확정되어 있지 않았다. 역사적 상황이 변화함에 따라 선우휘 소설에서 종교적 이상주의가 나타나는 양상은 지속적으로 변모했다. 주체의 해석에 따라 종교적 이상과 역사적 현실은 유동적으로 접속했고, 거기에는 다양한 행동의 계기가 내재해 있었던 것이다. 본고는 그 역동적 가능성을 보여주는 사례로 선우휘 소설을 새롭게 조명해보고자 하였다.

본 논문은 서론과 결론을 제외하고 총 두 장으로 구성되어 있다.

먼저 2장에서는 1965년 이전까지 선우휘가 창작한 소설에서 종교적 이상주의가 나타나는 양상을 분석했다. 선우휘는 피식민 경험과 한국 전쟁을 약소민족의 수난으로 인식했고, 이를 극복하는 일을 사명으로 받아들임으로써 적극적 행동의 주체로 거듭나고자 했다. 이러한 시도에 내적 논리를 마련해준 것이 동향 출신인 함석헌의 기독교적 역사관이었다. 함석헌의 고난사관을 통해 선우휘는 탈식민과 분단 극복이라는 민족적 과제에 세계사적 의의를 부여할 수 있었다. 그러나 종교적 이상에 근거를 둔 행동은 현실 정치에 대한 부정에서 출발하는 까닭에, 거기에는 정치적 영역에 적극적으로 개입할 수 있는 계기와 그로부터 고립될 수 있는 계기가 동시에 존재했다.

3장에서는 1965년 이후 달라진 역사적 조건 속에서 종교적 이상주의에 내재한 정치적 가능성이 새롭게 전개되는 양상을 분석했다. 한일협정과 베트남 전쟁 파병이 화두였던 1965년 무렵 선우휘는 탈식민과 분단 극복이라는 역사적 전망이 퇴조하고 있다는 위기의식을 비쳤다. 이 시기 발표된 작품들은 종교적 이상과 현실의 접점을 다시 모색하는 과정에서 선우휘가 이상에 대한 내적 충실성에 집중하면서 현실 대응력을 잃어가는 과정을 보여준다. 역사의 장에 적극적으로 개입하기 위해 요청했던 신념이 자기배반으로 귀결된 것이다. 말년의 선우휘 소설에는 이와 같은 자기모순에 대한 인식과 이를 처리하기 위한 고투의 흔적이 남겨져 있다. 이러한 성찰을 가능하게 했던 것은 다름 아니라 이상과의 괴리가 점차 심화되어가는 현실 그 자체였다. 종교적 이상과 역사적 상황은 서로가 서로를 거울처럼 비추는 가운데 끊임없이 재검토되었고, 이에 따라 둘의 관계 역시 재조정되었던 것이다. 선우휘 문학이 보여주는 것은 곧 그 접점에 대한 치열한 모색의 자취이다.

주요어 : 선우회, 종교적 이상주의, 서북 민족주의, 고난사관,
탈식민, 분단, 지식인

학 번 : 2014-22230

목 차

<국문초록>

1. 서론

- 1.1. 연구사 검토 및 문제제기
- 1.2. 연구의 시각

2. 신생 후진국 지식인의 자기인식과 주체적 행동의 추구

- 2.1. 고난사관 계승을 통한 탈식민과 분단 극복의 모색
- 2.2. 종교적 이상에 의한 정치적 행동과 그 양가성

3. 정치적 보수주의에 내재된 신념과 자기배반

- 3.1. 역사적 전망의 퇴조와 고난사관의 변용
- 3.2. 종교적 이상과 역사적 상황의 모순과 자기성찰

4. 결론

<참고문헌>

<Abstract>

1. 서론

1.1. 연구사 검토 및 문제제기

선우휘(鮮于輝, 1922~1986)는 「성(聲)」(『신세계』, 1956.4.)으로 등단하고,¹⁾ 「불꽃」(『문학예술』, 1957.7.)으로 제2회 동인문학상을 수상하면서 본격적인 작가 활동을 시작했다. 이후 말년까지 지속적으로 소설을 창작한 선우휘의 작품 수는 약 80여 편에 이른다. 한편으로 선우휘는 30여 년간 조선일보의 편집국장, 주필 등으로 활동하며 언론인으로서도 뚜렷한 자취를 남기기도 했다.

월남 작가이자 조선일보 기자로서 선우휘가 지닌 이데올로기적 색채가 분명했던 만큼, 선우휘에 대한 기존의 평가는 극단적으로 나누어진 경향이 있다. 먼저 선우휘에 대한 긍정적인 평가들은 대체로 전후문단에서 선우휘 소설이 보여주었던 행동지향성의 의의를 강조했다. 1950년대 전후 문단은 분단과 전쟁을 한국인의 일방적인 수난사로 기술하면서 무기력에 빠져 있었다. 이런 상황에서 선우휘는 「불꽃」 등을 통해 현실을 정면으로 마주하고 행동하는 인간형을 제시했고, 한국 사회의 방향성을 모색하고 있던 평론가들로부터 큰 환영을 받았다.²⁾ 이후의 선우휘 연구에서도 인물의 행동지향성은 선우휘 소설의 가장 큰 특징이자 문학적 성취로 인정되어 왔다.³⁾

그러나 1960년대 후반 순수·참여 논쟁 이후부터 선우휘 소설에 대한 비판이 적극적으로 제기되기 시작했다. 선우휘 소설의 역사의식과 현실인식의 미흡함을 비판한 김현, 김윤식이 대표적인 예다.⁴⁾ 1990년대에 들어서면서 선

1) 선우휘 선집의 오류로 인해 선우휘의 등단작은 「귀신」(1955)으로 잘못 알려져 왔다. 최근 김휘열이 이를 바로잡았다. 김휘열, 「선우휘 소설에 나타난 언론 주체 연구」, 『비평문학』 52, 한국비평문학회, 2014.

2) 이평전, 「선우휘 소설 연구」, 동국대학교 박사학위논문, 2005, 21면 참조.

3) 이광훈, 「선우휘론」, 『문학춘추』, 문학춘추사, 1965.2(「역사예의 저항과 도전」, 『한국문학전집12』, 신구문화사, 1967); 김병걸, 「소설 속의 6.25 그 비극의 문학」, 『월간중앙』, 중앙일보사, 1979.6; 이동하, 「해방 후 한국소설의 몇 가지 계보」, 『우리문학의 논리』, 정음사, 1988, 301-302면; 이평전, 위의 글.

4) 김윤식, 김현, 『한국문학사』, 민음사, 1973, 256면; 그 외에도 임현영, 「전쟁 속의 인간상」, 『월간문학』, 1969.19; 신경득, 『한국 전후 소설 연구』, 일지사, 1983; 강진호, 「전후 현실과 행동주의 문학의 실체-선우휘론」, 송하춘, 이남호 편, 『1950년

우회에 대한 비판적 연구는 더욱 본격화된다. 한수영은 선우회가 역사에 대한 허무주의적 부정과 왜곡된 역사인식으로 인해 반공이념의 강화에 기여하게 되었음을 지적하고, 반공 이데올로그로서 선우회의 삶을 체계적으로 정리했다.⁵⁾ 또 김진기는 선우회 소설에서 1950년대 자유주의의 공고한 가족주의와 그것의 파시즘적 성격을 읽어냈다.⁶⁾ 한편 이정석은 일제 말기 사범학교에서 받은 식민 교육의 특성이 선우회의 반공 보수주의와 연관되어 있음을 밝혔다.⁷⁾⁸⁾ 이 연구들은 선우회 소설에 나타나는 행동지향성과 휴머니즘의 바탕에 놓여 있는 세계관이 무엇이며 한국의 정치적 현실 속에서 그 함의는 무엇인지에 대한 심층적 논의를 시작했다는 점에서 의미가 있다.

그러나 반공 보수주의자로서의 면모에 집중할 때 당시의 시대적 맥락과 작가의 고유한 문제 틀을 놓치게 될 가능성 또한 존재한다. 이에 류동규는 현재적 관점에서 선우회 문학을 반공주의나 체제순응 등으로 규정하는 연구 경향에 문제를 제기하고, 체제의 억압과 개인의 욕망이 상호 교섭하는 과정에서 월남 작가의 자아정체성이 형성되는 양상에 주목했다.⁹⁾ 정주아 역시 선우회의 반공주의가 ‘국시’의 차원과는 구분되며, 서북 출신 지식인인 선우회의 반공주의는 식민지 시대부터 이어져온 민족주의와의 연관성 속에서 이해되어야 한다고 강조했다.¹⁰⁾ 방민호는 월남 문학에 보편적 세계로의 지향이 나타난다는 점에 주목하고 선우회 소설을 장소성 회복을 추구하는 유형

대의 소설가들』, 나남, 1994.

- 5) 한수영, 「한국의 보수주의자-선우회」, 『역사비평』 57, 역사비평사, 2001; 「선우회 연구2-반공이데올로그의 사상과 문학」, 『역사비평』 59, 역사비평사, 2002.
- 6) 김진기, 「1950년대 소설에 나타난 파시즘 연구-선우회 소설에 나타난 가족주의를 중심으로」, 『상허학보』 12, 상허학회, 2004; 「반공에 전유된 자유, 혹은 자유주의」, 『상허학보』 15, 상허학회, 2005.
- 7) 이정석, 「선우회의 세계관과 윤리」, 『현대문학이론연구』 42, 현대문학이론학회, 2010.
- 8) 이 외에도 다수의 연구자들이 선우회 소설에 나타나는 반공 이데올로기를 비판적으로 논의해왔다. 대표적으로 김소연, 「1950년대 선우회 소설 연구-반공 이데올로기를 중심으로」, 건국대학교 석사학위논문, 2008; 권경미, 「한국전쟁과 원한서사의 역방향성 연구-선우회의 초기 소설을 중심으로」, 『현대소설연구』 51, 한국현대소설학회, 2012 등을 언급할 수 있다.
- 9) 류동규, 「전후 월남 작가의 자아정체성 기원」, 『비평문학』 24, 한국비평문학회, 2006.
- 10) 정주아, 「두 개의 국경과 이동(displacement)의 딜레마-선우회를 통해 본 월남(越南)작가의 반공주의」, 『한국현대문학연구』 37, 한국현대문학학회, 2012; 「‘정치적 난민’의 공간 감각, 월남 작가와 월경의 체험」, 『한국근대문학연구』 31, 한국근대문학학회, 2015.

으로 분류하였다.¹¹⁾ 서세립 또한 선우휘 소설에 나타나는 유토피아에 대한 지향, 또 그것이 현실에서 좌절되었을 때의 환멸과 노스텔지어 등을 적극적으로 재평가했다.¹²⁾ 월남민의 장소 이동이라는 주제를 중심으로 이루어진 이 연구들은 반공주의라는 당대의 정치 이데올로기 속에서 선우휘 소설을 독해한 결과 충분히 해명되지 못한 선우휘 소설의 고유성을 밝히려 했다는 점에서 의의를 지닌다. 그러나 반공보수주의자라는 기존의 평가에 대한 전면적인 재검토로까지 나아가고 있지는 않다는 점은 아쉬움으로 남는다.

이런 점에서 제3세계 지식인으로서 선우휘의 문제의식에 관심을 둔 최근의 연구들은 주목할 만하다. 이 연구들은 1960년대 중반까지 남한 지식인들에게는 냉전 서사 못지않게 아시아 지역의 과거 식민 경험과 현재의 탈식민적 실천이 중요했으며 이들의 복합적이고 유동적인 인식은 양 진영론으로는 충분히 설명되기 어렵다는 점을 지적한 최근의 연구 성과들과 궤를 같이 한다.¹³⁾ 제3세계 지식인 담론의 특수성에 대해 사유해야 할 필요성을 가장 먼저 제기한 것은 김진우라고 할 수 있다. 그는 반공주의가 당시 남한사회 지식인층 일반이 공유하고 있었던 담론인 까닭에 지식인층 내부에서는 쟁점이 될 수 없었다고 지적하고, 논의의 초점을 『사상계』 그룹의 근대화와 계몽담론으로 옮겼다.¹⁴⁾ 이어 김종육은 선우휘가 베트남 전쟁 당시 일본에 머물면서 후진국 지식인을 주인공으로 내세운 장편 소설을 연재했으며 이를 계기로 그가 확고한 보수주의자로 변모했다는 사실을 새롭게 밝혔다.¹⁵⁾ 이 같은 연구 성과들을 바탕으로 김진규는 탈식민 신생국가의 자기 소외라는 관점을 통해 제3세계 지식인으로서 선우휘의 소설이 가진 의미와 그 한계를 본격적으로 논하였다.¹⁶⁾ 이로써 반공주의자라는 확고한 규정 속에서 제한되

11) 방민호, 「월남문학의 세 유형-선우휘, 이호철, 최인훈의 소설을 중심으로」, 『통일과평화』 7-2, 서울대통일평화연구원, 2015.

12) 서세립, 「월남작가 소설 연구-‘고향’의 의미를 중심으로」, 서울대학교 박사학위논문, 2016.

13) 정재석, 「타자의 초상과 신생 대한민국의 자화상」, 『한국문학연구』 37, 동국대학교 한국문학연구소, 2009; 옥창준, 「냉전기 한국 지식인의 아시아 상상」, 서울대학교 석사학위논문, 2015 등 참조.

14) 김진우, 『사상계와 1950년대 문학』, 소명출판, 2003; 「선우휘의 「십자가 없는 골고다」론-한국사회 공론영역의 변화와 관련하여」, 『한국현대문학연구』 21, 한국현대문학회, 2007.

15) 김종육, 「베트남전쟁과 선우휘의 변모」, 『우리말글』 63, 우리말글학회, 2014.

16) 김진규, 「한국 전후소설에 나타난 자기소외의 극복 모색-행동과 주체 정립을 중심으로」, 서울대학교 박사학위논문, 2017.

어온 기존의 선우회 연구를 다각화할 수 있는 계기가 마련되었으나, 이러한 관점에 입각한 연구는 아직 부족한 실정이다. 특히 선우회가 월남 지식인 그룹과 분명한 유대의식을 지녔던 만큼 이들 지식인들과의 사상적 교류나 영향 관계에 대한 연구는 더 보완될 필요가 있다.

선우회는 한국사에서 정치적으로 문제적인 역할을 담당했던 월남 지식인의 한 전형을 보여준다는 점에서 중요한 연구의 대상이다. 그는 비판적 지식인으로서의 소신을 보이면서도 경우에 따라서는 반공 보수주의자로서 지배 이데올로기 강화에 기여했다.¹⁷⁾ 그가 남긴 궤적은 진보 대 보수라는 이분법적 구도에서는 비일관적인 것으로 비친다. 선우회의 강한 지역주의가 이러한 비일관성의 원인으로 지목되지만, 이 같은 설명에서 선우회의 지역주의는 동향 출신에 대한 애정 정도로만 파악될 뿐이다. 선우회의 지역주의가 강한 정치성을 띠고 있다는 점이 무수히 지적되어 왔지만, 그것이 실제로는 비일관적인 정치적 행보로 나타난다는 사실에 대해서는 제대로 설명이 이루어지지 않은 것이다. 이러한 해석상의 한계는 선우회의 지역주의가 지닌 정치성이 다소간 단면적으로 이해되어 왔던 데서 비롯된다. 그간 선우회 소설에 대한 연구가 일부 작품들에 대한 반복적인 논의에 국한되면서 이 같은 문제는 더욱 심화되었다. 기존의 정치적 이분법 속에서는 주목되지 못했던 수많은 자료들이 남아 있으며, 이 자료들은 선우회의 독특성과 그 문제성을 보다 온전히 드러낼 수 있는 새로운 설명의 틀을 요청하고 있다.

1.2. 연구의 시각

작가로서 선우회의 가장 큰 특징 중 하나는 ‘문학’ 이전에 ‘나라’, ‘민족’, ‘역사’의 공간에 ‘참여’하고자 하는 욕망이 앞섰다는 것이다.¹⁸⁾ 실제로 선우

17) 김휘열에 따르면 선우회는 확고한 반공 보수주의자로 평가된 1970년대에도 TK생 지명관의 신변을 보호해주거나, 대학 강연에서 정권을 비판하는 언설을 한 일이 있다. 대부분의 연구자들이 1965년을 전후하여 그 이전까지의 선우회를 비판적 지식인으로, 그 이후부터의 선우회를 정권 친화적인 보수주의자로 평가하지만 실제 선우회의 행적은 이 같은 시간적 변화의 흐름으로 설명되지 않는 것이다. 김휘열, 앞의 글 참조.

18) 김건우, 「선우회의 「십자가 없는 골고다」론-한국사회 공론영역의 변화와 관련하여」, 『한국현대문학연구』 21, 한국현대문학회, 2007, 238면.

회는 작가 외에 언론인, 사범학교 교사, 군인 등 다채로운 이력을 보유했다. 그 성격이 사뭇 달라 보이지만 이들 직업은 공동체에서 지도자의 역할을 수행한다는 공통점이 있다. 선우회에 문학 창작이란 역사적 상황에 개입하기 위해 선택할 수 있었던 여러 행동 방식 중 하나였다고 해도 무리가 아닌 바, 선우회의 문학에서 계몽성이 두드러지는 이유는 이로부터 충분히 짐작할 수 있다.

한국 문학에서 지식인 소설이라고 분류되는 다수의 작품이 있지만, 선우회의 소설은 그 중에서도 서북 지역주의의 전통에 맥을 대고 있다는 점을 강조할 필요가 있다. 서북 출신 지식인인 선우회에게는 어떤 이념보다도 앞섰던 것이 지역주의였다고 평가된다.¹⁹⁾ 그의 고향은 오산학교가 자리했던 곳으로 유명한 평안북도 정주(定州)이다. 그곳에는 안창호와 이승훈 등의 시대에 전성기를 맞았던 민족주의운동의 기억과 그들이 가르친 청년 지식의 이상이 상징적으로 압축되어 있다. 선우회는 정주인으로서의 자부심을 여러 차례 드러냈는데, 정주 출신 청년 영웅들의 계보를 나열한 아래의 인용문이 그 사례이다.²⁰⁾

홍경래가 정주성에서 버티다가 죽었다는 것, 고읍(古邑)면의 오산학교가 상징하는 민족의식, 이승훈·이명룡 등 을미독립운동 때의 33인의 멤버가 났다는 자랑, 이조오백년에 서울을 제외하고는 과거에 급제한 사람이 제일 많이 났다는 것, 이광수·김안서·김소월 등 문인과 현상윤·백낙준 등의 교육자, 도규(刀圭)계의 백련제 등의 명성으로 말미암아 정주인들은 모두 제 나름의 슬기를 지니고 살았다.²¹⁾

선우회가 언급한 지식인들의 활동 영역은 정치, 종교, 경제, 문화 등 실로 다양하다. 그럼에도 선우회가 이들의 이름을 나란히 놓는 것은 서북 청년 운

19) 김건우, 『대한민국의 설계자들—학병세대와 한국 우익의 기원』, 느티나무책방, 2017, 101-103면 참조. 선우회가 동향 출신인 방응모가 사장으로 있었던 조선일보에 입사했던 것이나 서북 출신 지식인들이 주도했던 『사상계』 그룹과의 유대 속에서 작가 활동을 한 것, 또 서북청년단 단장이었던 선우기성과 친분을 유지했던 것 등은 잘 알려진 사실이다. 정주아, 「이향(離鄉)과 귀향(歸鄉), 여행의 원점으로서의 춘원」, 『춘원연구학보』 7, 춘원연구학회, 2014.

20) 정주아, 『서북문학과 로컬리티』, 소명출판, 2014, 147-148면 참조.

21) 선우회, 「두고 온 산하-영원한 향수 정주」. 『북한』, 북한연구소, 1972, 205-206면.

동의 계보 속에서 각 영역의 경계가 부차적인 문제였기 때문이다. 그보다 더 중요한 것은 공적 영역에 헌신하여 민족을 이끄는 지도자가 되고자 하는 지향이었다. 서북 청년 운동의 계보는 해방 이후 소위 ‘민족주의 우파’로 불리는 월남 지식인들을 통해 일정 부분 계승되었고, 그 대표적인 사례가 바로 선우휘였다.²²⁾

서북 청년 운동의 이 같은 특성은 종교, 그 중에서도 기독교의 영향을 빼놓고는 설명할 수 없다. 그 정도와 방법의 차이는 있지만 선우휘가 존경을 표한 이광수를 비롯하여 서북 지역에서 성장한 다수 작가들의 작품에 기독교적 이상주의의 영향이 발견된다. 개인의 신앙 여부와 무관하게 나타나는 이 현상을 이해하기 위해서는 서북의 역사적 특수성을 간략히 살펴볼 필요가 있다. 조선의 변방으로서 오랫동안 차별 대우를 받아왔던 서북 지역은 전통적으로 중앙 통치로부터 자유롭고 저항적인 상상력이 통용되었다. 특별히 구한말의 어지러운 정세 속에서 천도교, 기독교 등 각종 종교의 종말론이 성행했다. 구한말의 역사적 격변기는 서북인들에게 새로운 사회를 건설하기 위한 기회로 인식되었다. 기독교가 제시하는 보편주의적 공동체의 형상과 민족의 수난을 이겨내는 종교적 지도자상은 서북 지역 엘리트들의 사회 진출 욕망과 맞아 떨어졌다. 정신적으로뿐 아니라 물질적으로도 기독교는 민족주의 운동의 구심점으로 기능할 수 있는 기반을 지니고 있었다. 이런 환경에서 교육 받은 후세대는 기독교가 제시한 이상을 매개로 새로운 사회 건설을 꿈꾸면서 자신들을 이 과제를 수행하는 주체로 정립하였다.²³⁾

기독교의 종말 신화는 근대 정치 운동이 사회적 영향력을 확대하는 데 유용하게 활용한 도구였다. 그 이전에 인간의 활동을 통해 역사의 진보를 가져올 수 있다는 신념 자체가 기독교의 종말론 전통이 남긴 유산으로 평가된다. 문제는 역사적 진보에 대한 이상적 열정이 세속 체제에서 무수히 폭력을 유발했다는 사실이다.²⁴⁾ 이 때문에 정치와 종교의 결합은 20세기에 등장한 여러 정치 운동들이 전체주의적 성격을 띠었던 주요한 원인으로 지목되어왔다.²⁵⁾ 해방 이후 한국의 역사에서 기독교 역시 냉전 구도 하에 남한의

22) 정주아, 앞의 책, 153, 371면 등 참조.

23) 위의 책, 31-75면 참조.

24) 존 그레이, 추선영 역, 『추악한 동맹-종교적 신념이 빚어낸 현대 정치의 비극』, 이후, 2011, 11-15, 55면 참조.

25) 이러한 관점은 노먼 콘의 『천년왕국운동사』(1962)에서 제시된 바 있으며, 최근 존

지배 이데올로기를 강화한 측면이 있음은 주지의 사실이다.

그러나 이 같은 위험성에도 불구하고 정치와 종교의 만남은 역사 속에서 지속적으로 반복되었다. 이는 “이전의 실패와 차단된 해방의 도정에서 탄생한 해방에 대한 걱정”²⁶⁾이 자주 정치와 종교를 함께 요청하기 때문이다. 그 걱정은 정치적 행동을 가능하게 하는 원동력이기도 하다. 제1차 세계대전 직후 독일 사회가 단적인 예다. 당시 독일 지식인들은 전후의 물질적 궁핍과 정치적 혼란을 마주하고 있었다. 이런 상황에서 많은 지식인들이 메시아의 도래를 기다리는 종교적 종말론에 영향을 받기 시작했고, 니체의 무신론 사상과 키에르케고르의 기독교 저작이 동시에 각광받는 모순적인 현상이 나타났다. 칼 슈미트에 의해 ‘정치신학’이라는 용어가 처음 사용된 것도 바로 이때다.²⁷⁾ 이것은 정치적으로 종속되고 경제적으로 뒤쳐진 사회들이 내놓는 정치종교적 응답의 한 사례였다. 근대성과 조우한 충격 속에서 거대한 혁명을 이루기 위해서는 세상이 변할 수 있다고 주장함으로써 대중을 정치적 주체로 변환시켜야 했고, 이를 위해서는 그들만의 시간적 상상력이 필요했다.²⁸⁾

그레이의 『추악한 동맹』(2007)이 이 관점을 그대로 이어받고 있다. 이 외에도 마크 릴라의 『사산된 신』(2007) 등 최근의 주요 저작들에서 이 같은 관점은 쉽게 찾아볼 수 있다.

26) 알베르토 토스카노, 문강형준 역, 『광신-어느 저주 받은 개념의 계보학』, 후마니타스, 2013, 40면. 인용한 부분은 아르놀트 루게가 1842년 『독일 연감』에서 교회와 국가의 관계에 대해 논한 내용을 알베르토 토스카노가 요약한 것이다. 루게는 “강화된 종교”로서 ‘광신’을 “해방의 정열”로 평가하고 중요한 것은 그 정열을 국가 장치로 통합시키는 일이라고 주장했다. 알베르토 토스카노의 이 책은 해방과 광신을 결부시키는 루게의 관점을 충실히 따르고 있다. 본고는 전반적으로 ‘광신’을 적극적으로 재평가하려 한 이들의 관점에 동의하며 논의를 전개한다.

27) 마크 릴라, 마리 오 역, 『사산된 신』, 바다출판사, 2009, 258-259면 참조.

28) 알베르토 토스카노, 앞의 책, 116-120면 참조. 비슷한 관점에서 김동하는 바이마르 보수 혁명론자들을 파시즘의 기원으로 지목하는 기존의 연구들에 반론을 제기한다. 시민 혁명이 실패하고 민족 국가의 완성이 지체된 상황에서 당시 독일 지식인들은 민족의 운명을 자각하고 국가적 이상을 실현해야 한다는 절대적 요청을 마주하고 있었다. 이런 분위기 속에서 나타난 여러 우파적 흐름을 ‘보수혁명’이라 일컫는다. 보수혁명은 민족에 대한 신화적 사고, 종말론적 사유, 호전적인 성격, 남성 중심적 사고 등으로 인해 다수의 학자들로부터 파시즘을 태동시킨 지적 원천으로 지목되어 왔다. 그러나 보수혁명론자들이 ‘민족’을 강조했다 때 그것은 지식인으로서 자기 이념을 사회에 관철시키고자 하는 정신적 운동의 일환이었으며, 이는 정치적 권력 획득을 위한 분명한 의지와 능력이 결합된 파시즘과는 구분된다. 보수혁명은 새로 태동한 근대라는 과도기적 틀 속에서 시민들의 삶의 방향을 모색한 근대적 운동으로 재평가될 여지가 있다. 김동하, 「독일 바이마르 시기의 ‘보수혁명’ 담론에 나타난 시장, 국가, 민주

정치와 종교의 결합이 당대의 역사적 현실을 드러내는 하나의 징후일 뿐 아니라 그 현실에 대응하고자 하는 주체의 능동적인 모색일 수 있다는 시각은 선우휘 연구와 관련하여 중요한 시사점을 제공한다. 정치와 종교의 결합이 역사적 상황에 따라 유동할 수 있다는 사실을 암시하기 때문이다. 바이마르 학계에서 크게 유행했던 키에르케고르는 성경이 ‘믿음의 아버지’라고 명명한 인물 아브라함을 통해 이 가능성을 포착한 바 있다. 아브라함은 “너는 너의 고향과 친척과 아버지의 집을 떠나 내가 네게 보여 줄 땅으로 가라 내가 너로 큰 민족을 이루고 네게 복을 주어 네 이름을 창대하게 하리니 너는 복이 될지라”²⁹⁾라는 여호와와의 약속을 받고 낯선 땅으로 떠나 마침내 이스라엘 민족의 조상이 된다. 그러나 ‘믿음의 아버지’로 거듭나는 과정에서 아브라함은 극적인 시련을 겪는데, 바로 외아들 이삭을 죽이라는 신의 명령을 들은 순간이다. 신의 약속이 실현될 수 있는 유일한 통로가 이삭임에도 그를 신에게 제물로 바쳐야 하는 모순적인 상황에서 아브라함은 칼을 든다. 키에르케고르는 『공포와 전율』 서두에서 아브라함의 이 행동이 어떤 동기하에 이루어졌는지에 대해 네 가지 해석을 제시했다. 그는 최고 수준의 믿음을 보유한 인간조차 신념과 행동 사이에 놓인 간극을 마주할 수밖에 없다는 데 주목했던 것이다.³⁰⁾ “키에르케고르가 아브라함의 불안이라고 부른 그 불안”³¹⁾에 대해 사르트르는 다음과 같이 부연하기도 한다.

독자들은 그 이야기를 들었으리라-천사가 아브라함에게 그 자식을 희생시키도록 명령했다. 그런데 온 것이 정말 천사이고, 또 「너는 아브라함이니 너의 자식을 희생시킬지어다」라고 말한 것이 정말 천사라면 문제가 없다. 그러나 각자는 자문할 수 있다. 먼저 그것이 확실히 천사일까? 내가 확실히 아브라함일까? 무엇으로 그것을 증명하나? (중략)

만약 어떤 소리가 내게 들린다 해도 그것이 천사의 소리라고 결정짓는 사람은 나 자신일 것이다. 어떤 행위가 선하다고 내가 생각한다면 그 행위가 악하기보다 차라리 선하다고 가려서 말할 수 있는 것도 나 자신일 것이다. 내가 아브라함이 되도록 지시하는 그 아무것도 있을 수 없다. 그럼에도 불구하고 매순간 나는 모

주의-‘청년보수주의자’ 그룹을 중심으로, 『정치사상연구』 17-2, 한국정치사상학회, 2011.

29) 개역개정 성경, 「창세기」 12장 1-2절.

30) 최안 키에르케고르, 임춘갑 역, 『공포와 전율』, 치우, 2011.

31) 장 폴 사르트르, 방곤 역, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 문예출판사, 1984, 18면.

범적인 행위를 할 수밖에 없는 것이다. 모든 사람에 있어서 마치 전인류는 그가 하는 것에 주목하고 있으며, 그가 하는 짓의 본을 따고 있는 셈이다.³²⁾

인용문에서 사르트르는 키에르케고르가 포착한 아브라함의 불안에 주목하면서도 그로부터 한 걸음 더 나아간다. 아브라함의 불안이 그를 믿음의 인간으로 만든다는 것이 키에르케고르의 강조점이라면, 그 믿음이란 전적으로 한 개인의 결정이며 따라서 그 책임 또한 전적으로 개인에게 달려 있다는 것이 사르트르의 강조점이다. 그러나 믿음과 행위 사이의 간극은 모든 인간에게 주어진, 제거 불가능한 조건이라는 점에서 이들의 견해는 일치한다.

믿음의 인간 아브라함에게서 포착되는 불확정성의 영역은 선우휘 소설에서도 발견된다. 흥미롭게도 작가 활동 초기부터 후기까지 선우휘는 여러 번에 걸쳐 아브라함 모티프를 반복, 변주했다.³³⁾ 아브라함의 행위가 고정되어 있지만 그 동기에 대해 다양한 해석이 제출되듯이, 선우휘 소설 속 아브라함 모티프 또한 형식은 동일하되 그 내용은 조금씩 변모했다. 이것은 선우휘가 종교적 이상주의를 통해 확보하고자 했던 적극적 행동의 내용이 고정되어 있지 않았음을 의미한다. 변화하는 역사적 상황에 대한 해석에 따라 행동의 방향은 끊임없이 유동했다. 그 변모 과정은 한국사에 지대한 영향을 미친 종교적 이상주의에 내재해 있었던 다양한 정치적 가능성을 보여준다.

본고는 선우휘 소설에 나타나는 종교적 이상주의의 변모 양상을 통해 그 다양한 정치적 가능성이 한국의 역사적 상황 속에서 어떻게 구체화되고 굴절되어 갔는지를 살펴보고자 한다. 이를 통해 본고는 선우휘 소설을 해방 이후의 역사적 모순에 주체적으로 대응하기 위한 집요한 모색의 기록으로서 새롭게 자리매김할 수 있기를 기대한다. 특히 논의의 과정에서 본고는 선우휘에게 커다란 영향을 미친 서북 출신 인물 가운데 함석헌과 이광수에 주목하여, 각 시기에 따라 선우휘가 이들을 전유한 양상을 상세히 밝힐 것이다.

32) 위의 책, 20-21면.

33) 아브라함 모티프는 정주아와 김종욱에 의해 최근에야 비로소 논의되기 시작했다. 정주아는 아브라함이라는 인간을 통해 나타나는 선우휘의 반공주의에 주목한다. 한편 김종욱은 베트남 전쟁 무렵 선우휘가 국가주의자로 변모한 이유를 아브라함 모티프에서 나타나는 속죄와 희생 논리를 통해 설명한다. 정주아, 「두 개의 국경과 이동(displacement)의 딜레마-선우휘를 통해 본 월남(越南)작가의 반공주의」; 김종욱, 앞의 글. 그러나 본고는 아브라함 모티프를 통해 신념과 행동, 나아가 종교와 정치의 결합이라는 주제를 보다 본격적으로 다루어보고자 한다.

이는 선우휘 소설에 나타나는 종교적 이상주의를 서북 지역주의의 전통 속에서 논하기 위함이다. 이를 통해 궁극적으로 선우휘 소설에 나타나는 종교적 이상주의가 선우휘 개인을 넘어 한국사에서 매우 문제적인 전형이었음을 드러내는 한편, 그 전형이 어떤 고정된 실체가 아니라 하나의 전통에서 갈라져 나온 다양한 흐름이 교차하고 분기하는 가운데 지속적으로 형성되어간 것임을 보이고자 한다.

구체적인 논의는 총 두 장으로 구분하여 진행한다. 먼저 2장에서는 1950년대 후반에서 1960년대 초반까지의 소설과 사설 등을 대상으로 한다. 1절에서는 신생 후진국 지식인으로서 선우휘의 문제의식과 그에 대한 하나의 답변으로서 종교적 이상주의가 계승되는 양상을 살펴본다. 2절에서는 종교적 이상주의를 바탕으로 선우휘가 당대의 정치적 현실을 적극적으로 해석하고 개입하려 했음을 밝히고, 그 같은 시도가 양가성을 지니고 있었다는 사실을 지적한다. 3장에서는 1965년 이후 선우휘 소설에서 종교적 이상주의가 굴절되는 양상을 살핀다. 1절에서는 1965년을 전후하여 정치 상황이 결정적으로 달라짐에 따라 선우휘의 종교적 이상주의 역시 당대 현실과 새롭게 접목되었음을 밝힌다. 2절에서는 그러한 시도에서 발견되는 내적 모순과 그에 대한 선우휘의 자기성찰을 검토한다.

연구의 대상으로는 그간 가장 많이 연구되어왔다고 할 수 있는 「불꽃」이나 『노다지』 등의 대표작 외에도 선우휘 선집에 실리지 않아 그간 연구에서도 배제되어왔던 여러 장·단편을 살필 것이다. 특히 본고는 기존 선우휘 연구에서 가장 많이 언급되는 작품들과 상호텍스트성이 뚜렷하여 비교, 대조를 요하지만 이전까지 논의된 적이 없는 작품들을 새로 논의에 포함시킨다. 선우휘 선집에 실린 「불꽃」, 「깃발 없는 기수」, 「십자가 없는 골고다」, 「진혼(鎭魂)」과 별도의 단행본으로 묶인 『물결은 메콩강까지』, 『노다지』 외에 본고가 새롭게 논의하는 작품은 『아아 산하(山河)여』, 『사라기(沙羅記)』 등의 신문연재소설 및 「유서」 등의 단편소설이다.³⁴⁾ 그밖에도 본고는 작가이자 기자로서 선우휘가 여러 매체에 발표한 사설들 역시 다양하게 참고한다. 이는 선우휘 연구의 외연을 확장할 뿐 아니라, 정

34) 이하 본문의 인용은 선집이나 단행본으로 묶이지 않은 작품의 경우 최초 발표 지면에서, 그 외 작품의 경우 선집과 단행본에서 가져왔다. 본문에는 간략히 인용면수만 표기하였다.

치적 이분법으로 수렴되지 않는 선우회 소설의 다양한 계기를 포착하기 위한 기본 바탕이 된다.

2. 신생 후진국 지식인의 자기인식과 주체적 행동의 추구

2.1. 고난사관 계승을 통한 탈식민과 분단 극복의 모색

1950년대 한국 사회에서 반공주의는 절대적인 이념이었다. 그러나 4.19 직후 중립화통일론, 남북연방제론 등의 다양한 통일론이 제기되었던 것은 반공주의가 1950년대 한국 사회에 전일화되지는 않았음을 의미한다.³⁵⁾ 다수의 연구자들이 지적하듯이 초기 선우회의 소설에는 반공주의와 민족주의가 강하게 결합해 있지만 그 이면에는 외세로부터 독립된 민족 공동체를 이루어야 한다는 분명한 인식이 깔려 있었다. 식민지 지배로 인해 스스로를 ‘타자’로 경험했던 탈식민 신생국가의 지식인들에게 새로운 주체 형성이란 무엇보다 시급한 목표였던 것이다.³⁶⁾ 선우회는 이를 위해 서북 민족주의의 구심점으로서 역할을 담당했던 기독교의 역사관을 전유했다. 이 절에서는 먼저 초기 선우회 소설들을 중심으로 당시의 시대적 과제에 대한 대응으로서 종교적 이상주의가 전유되는 양상을 살핀다.

먼저 작가로서 선우회의 출발점에 놓여 있는 작품인 동시에 그의 출세작이기도 한 「불꽃」(『문학예술』, 1957.7.)을 다시 살펴보는 것에서부터 논의를 시작할 것이다. 「불꽃」은 국가 건설에 앞장선 청년지식인 집단으로서 학병 세대 특유의 의식을 보여주는 대표적인 사례로 꼽힌다.³⁷⁾ 성장기에 대동아전쟁을 경험하고 성인이 되어 한국전쟁을 겪게 되는 주인공 ‘고현’은 1923년 출생한 선우회와 같은 세대에 속한다. 이 세대의 역사인식을 규정한

35) 김건우, 「1964년의 담론 지형 : 반공주의, 민족주의, 민주주의, 자유주의, 성장주의」, 『대중서사연구』 22, 대중서사학회, 2009, 72면 참조.

36) 이는 제2차 세계대전 이후 비서구 세계가 공통적으로 마주한 문제 상황이었다. 김진규, 앞의 글, 24-34면 참조.

37) 1917년생부터 1923년생까지 약 5년간 출생한 이들이 학병세대로 분류된다. 자기 잘못과 무관하게 식민지 지배를 경험해야 했던 이들 세대는 자신들이야말로 새로운 사회 건설의 주체가 될 자격이 있다고 여겼다. 해방 후 실제로 학병 세대는 각계에서 사회 기반을 형성했다. 선우회와 『사상계』 편집위원들 대부분도 이 세대에 속했다. 문학사적으로 선우회는 월남 학병세대의 가장 중심에 있는 인물이라고 평가된다. 김건우, 「월남 학병세대의 해방 후 8년」, 303-309면 참조.

결정적인 체험으로 「불꽃」은 대동아전쟁에 주목한다.

거기에는 현의 부친도 그 희생자의 한 사람인, 평화적 시위의 군중에 총탄을 퍼 부은 일경의 행동을 정당화하고 할아버지와 같은 무원칙적 순종의 인생을 요구하는 강요가 있었다. 천손 일본 민족과 아시아의 여러 민족. 인간과 축생. 고양이와 쥐와의 우애와 단합. (59면)

현은 일본인 교수로부터 대동아전쟁의 명분을 학습한다. 그러나 식민지 조선인인 현에게 그 명분은 공허하게만 들릴 뿐이다. “천손 일본 민족과 아시아의 여러 민족”의 단합이란 “인간과 축생”, “고양이와 쥐와의 우애와 단합”만큼이나 위선적이라는 것이 현의 생각이다. 조선인인 현이 거대 서사에 대한 반감과 불신을 키워 나가는 것은 자연스러운 반응이다. 문제는 현이 그 공허한 명분을 전적인 냉소로 대할 수만은 없다는 데 있다.

“실토하면 고민이 없지는 않아. 그러나 나에게 있어서 아시아의 해방이라는 명분은 어떻든 하나의 구원이야.”

현은 가슴에 젖어드는 측은한 감정을 억제하지 못했다.

‘여기 어긋나는 하나의 톱니바퀴.’ (61면)

현은 사범학교에서 함께 공부한 일본인 친구로부터 “아시아의 해방이라는 명분은 어떻든 하나의 구원”이 아닐 수 없다는 말을 듣는다. 눈여겨볼 부분은 일본인 친구가 이 같이 말하는 것이 대동아전쟁의 명분이 설득력 있고 납득할 만하기 때문이 아니라는 점이다. “고민이 없지는 않”지만 당장 징병을 앞둔 상황에서 “어떻든” 다가올 위험과 자신의 희생에 의미를 부여하는 일이 절실하기 때문에 친구는 대동아전쟁의 명분을 구원으로 받아들인다. 현이 일본인 교수를 대할 때와 달리 친구에게 냉소나 분노 대신 측은한 감정을 느끼는 것은 현 역시 친구의 내심을 짐작하기 때문이다. 이 측은의 대상들이 실제로 전쟁에서 희생되는 과정을 지켜보면서 현의 심리는 더욱 복잡해진다. 대동아전쟁의 명분을 불신하면서도 그로부터 벗어나려는 자기 자신에게 “범죄의식”을 느끼는 데서 그 심리의 한 단면을 엿볼 수 있다.

현의 전쟁 참가란 아무런 의미도 없었다.

고향에 돌아오자 그는 (중략) 외조부뻘 되는 집으로 도망을 갔다.
며칠을 지낸 후 현은 까닭모를 어떤 범죄의식에 못 이기기 시작했다.
‘이처럼 엄습해오는 불안감은 무엇일까. 울타리다. 울타리 안에 들어 있는 것이다. 거대한 감옥으로 화한 울타리 안에서 뼈에 젖어든 옥안의 타부. 그걸 범하는 죄인의 불안. 날아올 간수의 채찍. 마련된 옥 안의 옥.’ (61-62면)

현의 독백은 ‘감옥’, ‘죄인’과 ‘간수’ 등의 비유로 채워져 있다. 이 같은 비유는 실존주의의 언어를 빌려온 것으로, 이로써 현의 ‘범죄의식’은 주어진 역사적 상황으로부터 달아날 수 없는 인간의 실존적인 조건에서 비롯된 것처럼 암시된다. 그러나 이 상징적인 표현들 이면에서 감추어지는 지점이 있다. 현의 죄의식이 기실 인간의 실존적인 조건에서 비롯되는 것이라기보다는 현의 지극히 개인적인 처지에서 비롯되고 있다는 사실이다. 현의 도피는 손주들만은 지키기 위해 일본인들의 눈치를 보아온 고노인의 처세술을 따른 것이다. 현과 고노인으로서의 정당한 대응이지만, 모두가 현과 같이 친척집으로 달아날 수는 없으며 그들의 시선에서 현은 권력에 의해 혜택을 입은 예외자에 불과하다. 현의 범죄의식은 이 사실에 대한 인식과 결부되어 있으나, 그것은 “까닭 모를” 감정으로 모호하게만 의식된다. 그의 죄의식이 비로소 온전하게 자각되는 것은 공산주의자 ‘연호’에게 총을 쏘는 결말부에 이르러서이다.

나는 다음 탄환으로 연호의 가슴을 뚫었다. 사람을 죽인 것이다. (중략) 연호와 나와는 아무런 원한도 없었는데 인간이란 이래서 죄인이라는 것일까, 어쩔 수 없이 살인을 하게 되는 인간의 불여의. 죄악을 내포한 인간의 숙명? 그것은 원죄?
우거진 꽃밭의 울타리 안에서 스스로 죄 없다는 내 자신을 잠재우고 있을 때, 밖에서는 검은 구름과 휘몰아칠 폭풍이 그리고 사람이 죽어가는 비명이 준비되고 있었다.
그것은 먼저 내가 질러야 할 비명이었을지도 모른다. (중략) 나 같은 인간은 아직 살아있었고 살아야 할 인간은 죽어갔다. (중략)
껍질 속에 몸을 오므리고 두더지처럼 태양의 빛을 꺼린 삶. 산 것이 아니라 다만 있었다. 마치 돌멩이처럼. (91면)

이 유명한 결말부는 현이 사적 영역에 머물던 삶을 청산하고 역사적 현실

에 개입하는 최초의 순간으로 묘사된다. 그 개입이 하필 공산주의자를 죽이는 일인 까닭에 대다수의 연구자들이 이 장면을 반공 민족주의자의 탄생으로 풀이하였다. 그러나 위의 장면에서 현은 연호에게 총을 쏘고 나서 죄의식을 고백한다. 어떤 이데올로기도 믿지 않는 현에게 연호는 “사람”일 따름이며 연호를 죽일 정도의 “원한”이란 없었기에 현의 행위는 “살인” 그 이상도 이하도 아니다. 공산주의자와의 대결이란 현의 의지와 무관하게 벌어진 상황이며, 그 결과 빚어진 희생에 대해 현은 어떤 정당화도 하지 못한다.

이 파국에서 「불꽃」은 결정적인 논리의 비약을 일으킨다. 현은 자신의 행동이 “어쩔 수 없”는 “인간의 불여의”, “죄악을 내포한 인간의 숙명”, 즉 “원죄”로 인한 결과라고 해석한다. 자신의 의지와는 무관하게 거대한 힘에 의해 죄를 저지르고 말았다는 이야기이다. 「불꽃」은 여기에서 의미심장한 일화를 삽입한다. 바로 「창세기」에서 아브라함이 신의 명령에 따라 이삭을 제물로 바치는 일화이다.

“어서!”

등에서 짜늘한 연호의 목소리와 함께 절걱 하고 권총을 재는 췌소리가 났다.

고노인은 동굴을 향했다. (중략)

“현아 내 말 듣거라..., 네가 내려오기만 하면... 선생들도 모두 용서해주신단다 아..., 현아... 걱정 말고 내려오너라...” (중략)

“현아, 현아, 네 어미도...”

문득 고노인은 오는 길에 들렀던 현 모의 생각을 했다. 고노인과 연호는 거들떠 보지도 않고,

“내 아들이 내 아들이.”

나직이 아들을 부르며 두툼한 성경책을 소리를 내어 낭송하던 현모. 그 절실하고 애타는 음성은 아직도 고노인의 귀에 쟁쟁히 남아 있었다. 어쩌면 그 음성에 것처럼 범치 못할 위엄이 담겨 있었을까.

‘...하나님이 아브라함을 시험하시려고 그를 부르시되 아브라함아... 여호아께서 가라사대 네 아들 네 사랑하는 이삭을 데리고 모리아 땅으로 가서 내가 네게 지시하는 한 산 거기서 그를 번제로 드리라. (중략) 아브라함이 그곳에 단을 쌓고 나무를 벌여놓고 그 아들 이삭을 결박하여 칼을 잡고 그 아들을 잡으려 하더니, 여호와와 사자가 하늘에서부터 그를 불러 가라사대 아브라함아 하는지라... 사자가 가라사대 그 아이에게 네 손을 대지 마라. 아무 일도 그에게 하지마라. 네가 네 아들 네 독자라도 네가 아끼지 아니하였으니 내가 이제야 네가 하나님을 경

외하는 줄 아노라. 아브라함이 눈을 들어 살펴본즉 한 수양이 뒤에 있는데 뿔이 수풀에 걸렸는지라. 아브라함이 가서 그 수양을 가져다가 아들을 대신하여 번제로 드렸더라...' (중략)

이 야릇한 숙명적인 불행의 부합, 다시 고노인은 눈길을 선친의 산소에 돌렸다. 문득 이처럼 가혹한 숙명의 사슬에 엉키도록 자기는 조상의 뼈를 묻지 않았다는 생각이 들었다. 그렇다면 이 거대한 변사- 전쟁 앞에는 과거의 어떠한 원리도 무색해지는 것일까. (중략)

그렇게 허탈해가는 고노인의 마음속에 차차 하나의 새로운 감정이 흘러들었다. 모두가 기정의 숙명에서 벗어나 있다는 해방감과 다음 순간의 운명은 누구도 헤아릴 수 없다는 어떤 종류의 감동이었다. 그 감동 속에서 고노인은 80 평생에 처음 무엇에도 구애되지 않는 순수한 자기 자신의 의지를 결정했다. (중략)

“현아! 너는 살아야 한다. 저 대포 소리를 듣거라. 어떻게든지 여길 도망해서...”

현과 연호의 충돌을 앞둔 긴박한 상황에서 현의 모친은 큰 소리를 내어 성경을 읽는다. 그녀가 처음으로 고노인 앞에서 자기 신념을 내세운 것이라는 점에서 이 장면은 상징적이다. 이 행동을 통해 그녀는 고노인의 현실주의에 억눌려져 있었던 어떤 죽음의 의미를 되살려낸다. 그것은 바로 기독교 신앙을 바탕으로 3.1 운동에 앞장섰다가 목숨을 잃은 남편의 희생이다. 외아들이 죽은 뒤 고노인은 가족을 두고 먼저 세상을 떠난 아들의 무책임함을 비난했고, 고현은 그런 고노인으로부터 가족이라는 작은 울타리만을 우선시하는 현실주의를 배웠다. 그러나 그 처세술이 효력을 잃은 한계 상황에서 고현 모친은 성경을 큰 소리로 읽으며 평생 고노인으로 인해 부정해야만 했던 남편의 희생을 옹호한다. 그녀의 변화는 고노인과 고현에게 충격을 주고, 그로부터 비롯된 심경의 변화는 이들로 하여금 꽃밭에 머무는 소극적 삶의 방식을 청산하게 한다. 이로써 고노인, 고현 모친, 고현 세 사람 사이에 무게 중심으로 놓여 있되 언제나 부재로만 희미한 존재감을 드러냈던 고현 부친의 삶은 다시 현재적 의미를 부여 받는다.

요컨대 적극적인 행동 의지를 천명하며 작가로서의 시작을 알렸던 「불꽃」에서 선우휘는 민족주의 운동의 계보를 적극적으로 계승하고자 했고, 이를 위해서는 종교적 신념과 그에 따른 희생의 의미를 긍정하는 과정이 필요했다. 그 결과 최종적으로 「불꽃」이 도달하는 지점이란 현과 연호의 충돌 및 현의 살인에 대한 정당화인 것처럼 보이기도 한다. 그러나 이후 발표

된 「깃발 없는 기수」(『새벽』, 1959.12.)는 「불꽃」이 아브라함과 이삭의 일화를 가져올 때의 초점이 다른 데 있었음을 알려준다.

「깃발 없는 기수」는 그간 반공 민족주의자로서 선우회를 설명할 때 「불꽃」과 더불어 가장 빈번히 언급되어 온 작품이라 할 수 있다. ‘깃발 없는 기수’라는 제목에서부터 작가의 의도는 뚜렷해 보인다. ‘깃발 없는 기수’에 해당하는 주인공 ‘윤’의 맞은편에는 ‘깃발 있는 기수’인 공산주의자들이 있다. 이런 점에서 「깃발 없는 기수」가 선우회의 강고한 반공주의를 보여주는 사례로 자주 언급되는 것도 무리는 아니다. 그러나 그것이 이 소설의 심층적 주제라고 하기는 어렵다. 처음부터 끝까지 윤을 사로잡고 있는 문제는 따로 있기 때문이다.

“저치쫘이야.”

윤은 기를 쓰는 마음으로 성큼성큼 걸어갔다. 그 미군 병사는 차차 이리로 가까와 오고 있었다. 간격이 더욱 좁아질수록 윤의 걸음은 위태로워지면서 발돋움하듯 발끝 걸음으로 되어갔다. 그는 다가오는 미군 병사가 두억시니처럼 공중으로 뻗어올라가는 착각조차 느끼지 않을 수 없었다. (중략)

한 마장이나 되는 돌각담 밑을 무수히 스쳐가는 그들의 얼굴을 보며 지나고 나서 첫번째 가게의 한구석에 공교롭게도 끼여진 커다란 거울을 힐끗 들여다보는 때면 거기 누르스름한 불품없는 빈상의 조그만 사나이를 발견하곤 했다. 그것은 윤 자신의 초라한 모습이었다.

그가 일부러 그 거울을 외면하게 된 것은 벌써 오래였다.

그는 자기가 것처럼 마음을 쓰듯 그 미군 병사들이 자기의 존재를 느끼리라고는 생각지 않았다. 아니 의식할 것인가조차 의심스러웠다. 그러한 생각이 들면 그는 스스로가 몹시 민망스러운 존재로 생각되었다.

그러면서도 윤은 어느 때고 이 돌각담 밑을 지날 때면 잔뜩 기를 쓰는 것이다. (23면)

정말 누구를 치고 싶었다. 아니 누구를 죽이고 싶었다. (중략)

윤은 돌담 밑 길을 걷고 있었다. 돌담이 그치는 곳에서 윤은 걸음을 멈추었다. 누르스름한 초라한 사나이를 보고 싶었다. 어둠 속에 거울을 더듬었으나 거울은 찾아지지 않았다. (62면)

이 소설에서 윤의 의식은 거리에서 타자와 마주치는 과정을 통해 드러난

다. 소설 첫 장면에서 그 타자는 커다란 체구의 미국인으로 등장한다. 아름다운 조선 처녀들이 미군 병사들과 함께 있는 모습은 윤에게 무력감을 안겨 준다. 윤은 자신의 초라한 처지를 “엽전”, 즉 동양인이며 약소민족의 일원인 죄라고 여긴다. 윤의 열등감이 “엽전들만의 무언가”를 발견해야 한다는 강박으로 이어지는 것은 이 때문이다. 그러나 당장 그 ‘무언가’를 확보하기 어려운 현실 속에서 자기의 존재감을 확인하고자 하는 윤의 열망은 “누구를 치고 싶”고 “죽이고 싶”은 충동으로 이어진다. 그런 윤의 시선에 들어오는 또 다른 경쟁자가 바로 공산주의자들이다.

이철이를 죽이고 싶다고 생각한 건 윤임이 때문인지 몰라. 그날 밤 윤임이와 어저지로라도 잤어야 했을 걸 하는 엉뚱한 생각이 떠올랐다. 그랬다면 공연히 핑계를 찾아 죽이려구 하지 않았을는지 몰랐다는 생각도 들었다. 푸른 대문 집 여자하고 잔 뒤로는 별로 양키들이 마음에 걸리지 않았다는 생각도 났다.

그거야, 그것 때문이야. 그것이 마음대로 안 되니까 공연히 쓸 데 없는 뜻을 찾고 지랄을 치는 거야 하고 혼자 중얼거렸다. (131면)

윤의 독백에서 공산주의자 ‘이철’에 대한 대결의식은 뚜렷하다. 그 대결의식은 아름다운 여인 ‘윤임’을 누가 차지할 것인가 하는 사안을 통해 표면화된다. 흥미로운 것은 윤이 만약 윤임과 자신이 순조롭게 관계를 맺을 수 있었다면 굳이 이철을 증오하지는 않았으리라고 생각한다는 점이다. 윤은 윤임과 관계를 맺지 못하는 자신의 무능력함을 의식하지만 이를 해결할 방법이 없기에 그 무능력의 원인을 외부로 돌린다. 자신이 ‘엽전’이기 때문에 윤임 같은 여인을 얻을 수 없다고 탓함으로써 자신의 책임을 회피하는 것이다. 그러나 ‘엽전’이면서도 윤임을 두고 미군과 경쟁을 벌이는 이철은 윤의 자기 합리화에 균열을 일으킨다. 이 때문에 윤은 미군과 대등하게 설 수 있어야 한다는 강박에 더하여, 이철보다 먼저 그 방법을 찾아야 한다는 조바심에 시달린다.

윤이 이처럼 미군 병사를 강하게 의식하며 그에 뒤지지 않으려 애쓰는 것은 식민지 조선인으로서 윤 자신이 살아온 과거의 삶을 보상하기 위함이다.

조금 정신이 가누어지는 듯했다. 그러자 이처럼 무턱대고 호텔을 찾아든 자신이 뉘우쳐졌다. 술이 탈이야 하고 윤은 중얼거렸다. 이렇게 가다가는 술 먹고 못할

짓이 없겠다는 생각이 들었다. 끝내는 살인까지 저지르는지 모르는 일이라고 여겨졌다.

윤은 잠시 너리에 어린애들과 함께 푸른 숲을 거닐던 때의 기억을 되살렸다. 벌써 먼 옛날 같은 생각이 들었다. (75면)

“부친의 분부대로 사범학교를 거쳐 교원을 지냈죠. 해방되는 날 저는 (중략) 산악 지대의 벽촌에서 (중략) 어린것들을 데리고 산에서 솔가지를 따고 있었죠. 어린 놈들에게 군가를 불리우며 (중략) 그때 생각을 하면 얼굴이 화끈해지죠. 그때 나는 다시는 그런 웃음거리가 되지 않으려니 결심했죠. 부친은 고향에 남아서 그대로 교원을 지내기를 원했지만 저는 이남으로 간다고 우겼죠. (중략) 해주로 갔다가 어수선하기에 일단 고향으로 되돌아갔지요. 그때 부친의 얼굴에 비친 낙망과 노여움의 빛은 아직도 눈을 감으면 선히 떠오르죠. (중략) 다시 그길로 돌아서서 월남했죠. 저는 그때 오히려 깊은 부친의 사랑을 느꼈어요. 어제 저녁 성호 아버지가 우산을 기둥에 부딪쳤을 때 저는 문득 이북에 있는 부친 생각을 했습니다. (중략) 사랑이란 어떻게 나타나는 것인지 알 수가 없는 거죠.” (101면)

윤은 사범학교 교사로서 어린아이들에게 일본의 군가를 가르치던 중 일제가 패망했다는 소식을 접했다. 보기 좋게 ‘웃음거리’가 되어버렸던 당시의 기억은 해방 이후에도 윤의 머릿속을 떠나지 않는다. 여기서 윤이 자신을 ‘웃음거리’라고 표현한다는 것은 그가 해방 직전까지의 자기 삶에 대해 합리화도, 사죄도 하지 않는다는 의미이다. 보다 정확히 말하면 윤은 자기 삶에 대한 정당화도, 반성도 할 수 없는 처지였다고 해야 옳다. 일제 말기 윤의 행동은 일제의 강압을 제외하고는 그 자신이 납득할 만한 아무 의미도 없었기 때문이다. 일제가 패망했을 때 윤의 행동은 우스운 연극으로 전락했고, 무대 위에서 배우로서 수행한 행동에 대해 윤은 책임을 질 자격조차 얻을 수 없었다.

이 때문에 자기 신념을 가지고 행동하는 모든 사람이 윤에게는 부러움의 대상이 된다. 월남민 친구들이라고 해서 예외는 아니다. 윤은 “뒷간에 들었으면 똥이나 싸라”는 문구가 화장실에 적혀 있는 것을 발견하고 자신이 진리를 발견했다는 쾌감에 휩싸이지만, 곧 그 문구를 친구 ‘형운’이 적어놓았다는 사실을 알게 되자 뜻 모를 ‘심리의 급강하’를 느낀다. 또한 술자리에서 학병의 경험이 화제로 오를 때마다 윤은 자신만 학병으로 나가지 않았던 것

에 대해 소외감을 느낀다.

요컨대 윤이 자신과 타인을 평가하는 일관된 기준은 신념과 행동의 일치 여부, 즉 자기 자신에 대한 충실성이다. 이와 같은 윤의 의식은 지식인의 핵심 덕목으로 ‘자기결백성’을 강조했던 서북 민족주의 특유의 수양론을 빼놓고는 설명하기 어렵다.³⁸⁾ 이 원칙이 윤을 혼계하는 이북의 부친을 통해 강조되는 것이 이러한 해석을 뒷받침한다. 월남 직후 남한의 정치적 현실에 환멸을 느낀 윤은 이북으로 돌아갔지만, 당시 부친은 과거의 잘못을 되풀이하지 말라고 꾸짖었다. 이후 윤은 다시 월남하여 처음 월남을 결정했던 자신의 선택이 우스갯거리가 되지 않도록 하기 위해 이남에서의 삶에 의미를 부여하고자 노력한다.

결국 윤은 이남에서 새로운 방향성을 찾지 못하고 비극적인 결말을 맞는다. 그러나 「깃발 없는 기수」는 윤 부자의 관계를 다른 두 부자 관계와 포개어 놓음으로써 윤이 이남에서의 삶에서 의미를 찾아내려 애쓰는 과정 자체를 신의 명령을 수행하는 일로 격상시킨다.

두 부자 관계 중 먼저 하숙집 주인 부자를 살펴보자. 부친은 청년 시절 공산당으로 활동했지만 일제의 고문을 받고 풀려나는 과정에서 배반자라는 오명을 쓰게 된 인물이다. 해방 이후 그는 옛 동지들에게 자신의 진실을 증명하기 위해 아들을 공산당 모임에 내보낸다. 그러나 이념에 관심이 없었던 아들은 이념을 위해서는 당원도 희생시킬 수 있는 공산당의 비인간성에 맞서다가 목숨을 잃는다. 결과적으로 부친이 아들을 희생시킨 셈이 되어버린 이 비극은 반공주의의 전형적 서사처럼 읽힌다. 그런데 정작 윤은 하숙집 주인을 비판하기는커녕, 오히려 자신에게 다시 월남하라고 꾸짖었던 부친의 사랑을 연상한다. 다소 의아한 윤의 반응을 이해하기 위해서는 또 다른 부자 관계를 살펴보아야 한다. 바로 젊은 시절 열렬한 공산당원으로 위장 전향까지 감수했던 형운과 그의 옛 연인이 낳은 아들이다. 형운은 해방 후 공

38) 서북 문인들이 영향을 받고 자라났던 이상주의적 청년 운동의 핵심에는 도산의 수양론이 있었다. 도산은 ‘참’이라는 자질을 성취하기 위한 자아의 수양을 강조했지만 ‘참’을 직접적으로 규정하지는 않았다. 대신 ‘거짓 없음’이라는 자기결백성의 형식을 요구한 도산의 수양론은 예민하게 개성을 자각한 세대에게 적극적으로 수용될 수 있었다. 정주아, 앞의 책, 169-177면 참조. 이러한 특성은 정치적으로는 급변하면서도 종교적 성실성은 유지하고자 하는 선우회의 태도를 이해하는 데 유용하다. 『노다지』에서 주인공 수인이 도산과 이승만을 대조하며 전자를 “정신주의자”로, 후자를 “정치하는 사람”으로 규정하고 이 중 전자를 긍정하는 대목이 나오기도 한다. (465면)

산당과는 결별하고 옛 연인과 결혼하여 그의 아들을 친 자식처럼 키우려 한다. 그러나 우연한 자동차 사고로 아이가 형운의 몸에 깔려 죽자 형운은 자신이 아이의 죽음에 책임이 있다고 자책한다. 과거 자신의 오만에 대해 절대자가 마침내 벌을 내렸다는 것이 그의 직관적인 판단이다. 신념을 위해 현실을 배반했던 아버지들의 죄 값으로 아들들이 죽음을 맞는 이 이야기들은 아버지의 권유로 다시 월남한 후 윤이 견디고 있는 무의미한 생활에도 새로운 뜻을 부여한다. 처음 월남할 때의 기대와는 위배되는 현실이지만 이제 이 현실은 윤이 자신의 과거를 속죄하도록 신이 그를 부른 사명의 현상이 되는 것이다.

이처럼 선우회가 현재의 고난이 신으로부터 부여 받은 사명이라는 믿음을 서사화한 것은 역사의 장에서 적극적으로 행동할 것을 촉구하기 위함이었다. 민주당 대통령 후보 두 명이 연이어 죽었을 때 발표된 「양(羊)과 사자(獅子)-민중이 노할 줄 모르는 양일 때 권력자는 사자로 변한다」는 절대적 신념, 특히 기독교에 대한 선우회의 관심이 정치적 열정에 대한 추구와 직결되어 있었음을 알려준다.

우리는 현대의 참된 권위가 무엇이며 박수를 보내야 할 영웅이란 어떤 성질의 인간임을 올바르게 파악하여야 할 것이다.

알바아트·슈바이처는 「우리가 가능한 선행이 있다면 그것은 속죄행위」라 하고 「현대에 있어서 행동의 영웅은 있을 수 없고 오직 포기과 고뇌의 영웅이 있을 뿐」이라고 말하였으며 모든 생명은 그 자체가 권위라는 것을 주장한다.

현대에 와서 영웅의 개념은 그 뜻을 달리하게 된 것이 분명하다.

그러므로 오늘날 민중의 꼭대기를 짓누르고 서서 가슴을 찢는 고뇌도 속죄의식도 없는 인물을 우리는 영웅이라 불러서는 안 된다.

그는 추악한 「깡 스타」에 지나지 않는다. 민중의 신음은 아랑곳 없이 제멋에 겨워 웃고 울고 노호하는 위인에게 갈채를 보낸다는 것은 스스로 그 탐욕의 제단에 그 자신을 불사르는 것을 뜻한다.

권력자들이 얹어 놓은 그물의 한 매디에 달라붙어 그 일상성에 만족을 느끼는 사람, 거기 조금도 의문을 불이지 않고 스스로의 삶의 중요성을 부정하고 있는 사람들에게 결코 햇별은 들지 않는다. (중략)

누구든 작은 것이거나 지금 갖고 있는 것을 잃기는 꺼려하고 귀찮은 일은 싫고 더욱 욕보는 것은 질색이다. 그러나 보다 귀한 것이 얻어질 때 반드시 그 무엇이

잃어져야 한다는 것은 엄연한 역사의 법칙임을 깨달아야 할 것이다.

이제 우리 모두에게 어떤 포기가 있어야 할 것 같다. 그렇지 못하고 저마다 계속 보잘것 없는 자기의 껍질 속에 도사리기에 그친다면 우리의 전도(前導)는 거울을 들여다보듯 자명한 것이다. (중략)

몸조심 때문에 무슨 구박을 받아도 참고 모진 욕을 보아도 인내의 미덕으로 견딜 것이다. (중략)

그리하여 유구사천년의 전통을 지닌 우리는 동해물과 백두산이 마르고 닳도록 자손만대 길이길이 지지리도 못살아 갈 것이다.

그것이 노할 줄도 모르고 결단할 줄도 모르는 못난 민중이 받아 마땅한 응분의 보수(報酬)다.³⁹⁾ (밑줄은 인용자)

선우회는 후보들의 죽음을 둘러싸고 사회에 떠돌고 있던 미신적인 소문들을 경계하며 이를 이용하는 정치인들을 강하게 비판한다. 그들의 신성성이란 거짓된 것임을 분명히 하면서 선우회는 이 시대에 필요한 ‘영웅’, 즉 리더십은 자기 자신을 포기할 줄 아는 인간이라고 역설한다. 나아가 선우회는 ‘민중’들 스스로도 일신의 안전을 포기하고 ‘자기의 껍질’을 깨뜨려야 한다고 촉구한다. ‘모진 욕을 보아도 인내의 미덕으로 견’디는 것은 ‘몸조심’에 지나지 않으며, 한국인이 ‘사천년의 전통’을 지니고 있음에도 대대로 후진성을 면하지 못한 이유가 여기에 있다는 것이 그의 주장이다. 그러나 변화를 기대하기 어려운 역사적 상황에서 적극적인 행동을 촉구하기 위해서는 이를 뒷받침할 수 있는 정신적 동력이 필요했다. 선우회는 그 동력을 과거 자신의 경험으로부터 끌어왔다. 동향 출신인 함석헌과의 관계가 중요해지는 것은 이 지점이다.

가까이 맞아 인사를 드린 것은 내가 5.16 이후 조선일보의 좌담회를 사회할 때였다. (중략) 함웅은 그 좌담회에서 (중략) 「자기는 아직 한국을 발견하지 못하고 있다」고 말하고 「정치적으로 어떻게 했으면 좋겠느냐」는 물음에는 「데모 크라시! 그것밖에 무엇이 있겠오?」라고 반문했다.

『성서적 입장에서 본 조선』(해방 후, 집필한 것을 첨가하여 『뜻으로 본 한국 역사』로 개제)에서 「조선」의 발견을 뜻하고부터 삼십여 년, 사색과 명상과 정신적 고행과 예언적 절규를 쉬지 않은 과정을 치르고서도 아직 「한국을 발견하

39) 선우회, 「양과 사자-민중이 노할 줄 모르는 양일 때 권력자는 사자로 변한다」, 『새벽』, 1960.4, 39-40면.

지 못하고 있다」는 발언은 여간 겸허한 것이 아니다.⁴⁰⁾

인용문에서 선우휘는 한국 사회가 필요로 하는 예언자적 인물과도 같다고 평가한다. 함석헌이 실제로 거둔 성과가 미비하고 세간에서는 이에 대한 부정적 견해가 있다고 언급하면서도 선우휘는 함석헌이 수십 년간 변함없이 ‘조선의 발견’을 뜻해왔으며 그것이야말로 현재 한국인들에게 무엇보다 절실한 과업이라고 강조한다. 구체적으로 선우휘가 소개하는 것은 함석헌이 연재한 「성서적 입장에서 본 조선역사」(『성서조선』, 1933.12.30.~1934.1.5.)⁴¹⁾이다. 이 연재물에서 함석헌은 실증주의 사학에 반대하며 역사를 ‘해석’해야 한다고 주장했다. 민족이 당한 고난에서 신의 ‘뜻’을 발견할 때 재생의 길을 찾을 수 있다는 함석헌의 주장은 기독교적 세계관을 바탕으로 하고 있다. 이때 함석헌이 특히 강조했던 것은 우리 민족이 ‘자신(identity)’, 즉 ‘주체성’을 잃어버린 죄를 회개해야 한다는 것이었다.⁴²⁾ 함석헌은 그것이 바로 이 민족에게 고난이 주어진 ‘뜻’이라고 보았다.

숙명관은 압박된 자의 철학이다. 생명의 간힘이다. 종살이하는 놈의 신앙이다. 고난을 이기는 놈은 전투적인 생활관을 가진다. 프로메테우스 같은 것이다. 그러나 그저 저버리는 놈들은 자살을 하든지 그렇지 않으면 숙명관을 가진다. (중략) 한민족이 숙명관의 종이 된 것은 생명의 일선에서 거둬 오는 고난의 습격을 못 견디어 퇴각하기를 시작할 때부터다. 퇴각을 시작한 것은 믿음을 잃었기 때문이다. 싸움은 이겨서 이기는 것이 아니라 져도 졌다 하지 않음으로 이긴다. 죽음을 죽음으로 알지 않으므로 정신이 된다. (중략) 운명은 자기를 잊은 자에게는 언제나 있는 것이요, 스스로 하는 자에게는 없다. (중략)

나라에서는, 더구나 울타리를 될수록 좁게 치고 불쌍한 염생이를 찢먹기만 하자는 이조의 지배자들은 이 미신을 깨뜨리기는 고사하고 이용하고 더 장려하였다. (중략) 그것으로 혁명 의식을 제하여 버리고, 사회 개조의 정신을 말살시켜 버리

40) 선우휘, 「주관적 함석헌론」, 『사상계』, 1962, 236면.

41) 해방 이후 『뜻으로 본 한국역사』로 제목을 바꾸고 넷째 판까지 발간되었다. 함석헌의 종교관이 변화함에 따라 제목이 바뀐 것을 주목할 만하며, 내용면에서는 해방과 6.25, 4.19, 5.16 등의 역사가 추가로 서술되는 등의 부수적인 수정이 가해진 정도일 뿐 논리의 뼈대는 그대로 유지되었다. 김경재, 「함석헌-민중 중심 고난 사관의 종교 철학 사상가」, 『한국사시민강좌』 50, 일조각, 2012, 195면 참조.

42) 고병철, 「함석헌의 민족 주체(씨알) 개념과 종교적 기획」, 『정신문화연구』 37-1, 한국학중앙연구원, 2014, 356-359면 참조.

고, 천수니 운수니 하는 축문의 맺들을 민중의 목에 달아매었다. 그리하여 민중은 그 간악한 지배자의 인위적인 고난을 불가항력의 운명으로만 알고 가라앉은 배와 같이 침침연(浸浸然) 쇠퇴의 바다 밑으로 들어갔다. (중략)

그러나 숙명관은 섭리관에서 말지 않다. (중략) 이 민족은 한 번 전환만 잘하면 높은 신앙에 들어갈 수 있다. (중략) 다만 거기 통전적 도덕적인 뜻이 들어 있느냐 없느냐에 따라 신앙으로 될 수 있고 숙명으로 될 수 있다.⁴³⁾ (밑줄은 인용자)

인용문에서 함석헌은 ‘전투적인 생활관’을 가지고 ‘고난을 이기는 놈’이 되어야 한다고 역설한다. 이때 ‘전투’란 물리적 전투가 아닌 정신적 전투를 의미하며, 전투의 대상은 ‘종살이하느 놈의 신앙’인 ‘숙명관’이다. 함석헌은 패배주의적인 숙명론을 깨뜨리고 ‘프로메테우스’처럼 태도를 전환하여 ‘높은 신앙’에 들어가야 한다고 강조한다. 그러나 종살이하던 놈이 고난을 ‘숙명’이 아닌 ‘신앙’으로 전환하기란 쉽지 않다. 여기에서 요청되는 것이 바로 ‘섭리’에 대한 믿음이다.

민족의 수난과 성경 속 이스라엘 역사의 유비를 통해 역사적 전망을 확보하려 하는 시도는 초기 한국 기독교에서부터 이어져왔다. 함석헌 역시 오산학교 교사로 재직하면서 『성서조선』 모임을 조직했다. 절대적 신념이 공포, 미약함, 멜랑콜리, 무지 등으로부터 비롯될 때 그것은 ‘미신’이 되는 반면 희망, 확신, 자부심 등에 기원을 둘 때 그것은 ‘열정’이 된다고 구분하면서 흠은 후자로부터 “사제적 권력”에 대항하는 정치적 행동의 가능성을 발견한 바 있다. 흠은 그러한 ‘열정주의자’의 예로 웨이커교도를 들었는데,⁴⁴⁾ 일찍이 웨이커교에 관심을 둔 함석헌은 그 모범이라 할 수 있는 인물이었다. 선우회가 함석헌의 역사관을 접하고 그에게 관심을 두게 된 것도 그 정치적 열정에 대한 호감 때문이었다.

내가 함석헌옹에게 들린 것은 언제부터일까, 그런데 아직 환멸을 안 느끼고 있다. (중략)

십대시절부터 친구들로부터 함옹에 관한 갖가지 이야기를 들어왔지만 내가 함옹에게 강한 첫인상을 받은 것은 해방 후 (중략) 신의주의 거리 노상에서 먼발치로 함옹을 본 때라고 생각된다.⁴⁵⁾

43) 함석헌, 『뜻으로 본 한국역사』, 일우사, 1962, 377-379면

44) 알베르토 토스카노, 앞의 책, 38-39면 참조.

「주관적 함석헌론」(『사상계』, 1962)에서 선우휘는 십대시절 오산학교 친구들로부터 함석헌에 대한 이야기를 들어왔다고 설명한다. 오산학교는 대성학교와 더불어 미션스쿨의 학제와 조직, 정신 수양의 방식을 따라 운영된 서북 민족주의 계열의 대표적인 사립학교였다. 오산학교가 평양에서 안창호의 연설에 감명을 받은 이승훈이 교육 사업에 투신하면서 만들어지게 되었다는 것은 잘 알려진 사실이다. 이승훈과 안창호의 세대에서 정립된 공동체의 선지자로서 지식인의 역할론은 오산, 대성학교 등을 통해 서북 청년들에게 계승되었다. 함석헌은 1923년 오산학교 3학년으로 편입했고, 졸업 후 1928년부터는 오산학교 교사로 재직했다. 그가 『성서조선』 모임을 조직한 것도 오산학교 교사로 재직하면서였다.⁴⁶⁾ 선우휘는 학창 시절부터 그에 대해 익히 알고 있었으나, 함석헌을 직접 만나 그에게 ‘들렸’던 것은 해방 이후 신의주 거리에서였다고 회고한다.⁴⁷⁾ 신의주는 선우휘가 공산주의자로 변모한 어린 시절의 은사를 만나러 갔다가 환멸을 경험한 장소였다. 선우휘는 그 환멸을 매워준 것이 함석헌이었다고 회고한다. 함석헌은 선우휘에게 오산학교의 민족주의를 환기하고 그곳에서 가르친 민족 지식의 상을 계승하기 위한 상징적인 매개였던 셈이다.

하필 선우휘가 신의주에서의 만남에 특별한 의미를 부여하는 대목은 함석헌에 대한 선우휘의 관심이 공산주의에 대한 대타의식과 결부되어 있음을 암시한다. 신의주는 선우휘가 공산주의자로 변모한 어린 시절의 은사를 만나러 갔다가 환멸을 경험한 장소였기 때문이다. 물론 선우휘와 함석헌이 반공주의자였다는 점은 의심의 여지가 없다. 그러나 이들의 반공주의란 정권이 유포한 반공 담론과는 구분되는 것이었다.⁴⁸⁾ 함석헌이 한국전쟁을 두고

45) 선우휘, 「현대한국의 유아독존-함석헌」, 『세대』, 1967.9, 228면.

46) 정주아, 앞의 책, 130-131면 참조.

47) ‘들린다’는 표현은 선우휘의 여러 작품 속에서 종교나 이데올로기에 빠진 상태를 가리킬 때 자주 사용된다. 가령 「쓸쓸한 사람」에서는 한빈 목사를 두고 “그는 기독교와 떨어져서는 못 사는 사람이야. (중략) 누가 그렇게까지 들린 줄이야 알았나.”(79면)라는 서술이 나온다. 「외면」에서는 일본인 전범들의 죄가 ‘국가’라는 ‘사명감’과 ‘권위 있는 신념’에 ‘들린’ 데 있다는 서술도 발견된다.(212면) 이 ‘들린’ 상태에서 깨어난 상태를 지칭할 때 선우휘가 주로 사용하는 표현이 바로 ‘환멸’이다. 선우휘는 어떤 종교나 이데올로기에 들리는 것을 강하게 경계하고 환멸을 긍정한다. 그런 그가 자신이 함석헌에게 들렸으며 한 번도 환멸을 느끼지 않았다고 서술하는 것은 흥미롭다.

48) 정주아는 월남민의 반공주의에 대해 논하면서 이 같은 구분의 필요성을 지적한 바

“아브라함이 그 아들을 잡아 제사를 드렸고 그 아들로 민족의 조상들이 나왔듯이, 이제 이 인류는 그 아들을 잡아 새 시대, 새 나라, 새 인종을 얻기 위한 제사를 드렸다”⁴⁹⁾고 풀이한 것이 좋은 예다. 아브라함이 외아들 이삭을 죽이려 한 행위는 여기에서 역사의 발전을 위해 드러진 믿음의 제사로 표현된다. 즉 함석헌은 한국 전쟁을 신의 구원 역사에서 우리 민족의 사명이 무엇인지를 드러내는 사건으로 해석하고 있는 것이다. 이렇듯 ‘섭리’를 끌어들이는 때 가해와 피해의 구도는 해체되고, 양자는 하나의 사명을 성취하기 위한 공동 행위자가 된다. 다음 인용문은 선우회가 함석헌의 고난사관을 통해 발견한 사명이 다른 아님 한국인의 자기소외를 극복하는 일이었으며,⁵⁰⁾ 이는 아시아·아프리카 국가들이 마주한 탈식민이라는 과제와 직결되는 것이었음을 알려준다.

옛날부터 함옹은 인도에 대하여 동양인으로서의 향수를 느껴왔다고 하며 떠나기 직전에도 영서 『간디전』을 읽으면서 (중략) 인도를 보면 무엇을 느낄 것인지 궁금하다.

그러나 나는 흑인여자의 눈에 「차이나 라바이」로 비친 함옹이 품기는 것은 간디보다는 어쩐지 인도의 석학 라빈트라나드 타골에 가깝다고 생각한다.⁵¹⁾

함석헌이 조선을 발견하겠다고 해외여행으로 떠날 때를 회고하는 부분이다. 선우회는 함석헌이 무엇보다도 인도 방문에 가장 큰 기대를 드러냈던 일을 인상적으로 기억하며, 이를 ‘동양인’으로서의 유대감이라고 부연한다. 또 함석헌이 ‘흑인여자’의 눈에 ‘차이나 라바이’로 비쳤던 일을 소개하며 함석헌을 간디, 타고르 등과 비교한다.⁵²⁾ 이러한 비유를 통해 선우회는 함석헌을 동양인의 한 사람이면서 흑인과 유대감을 가질 수 있는 존재로 규정한

있다. 「‘정치적 난민’의 공간 감각, 월남 작가와 월경의 체험」, 『한국근대문학연구』 31, 한국근대문학회, 2015.

49) 함석헌, 『함석헌 전집 1-뜻으로 본 한국역사』, 한길사, 1994, 299면.

50) ‘자기소외’는 해방 이후에도 한국 전쟁을 통해 한국인들이 ‘장기판 위의 행위자’인 스스로를 발견해야 했으며, 행동을 통한 주체화 역시 실패할 수밖에 없었음을 지적하기 위해 김진규가 사용한 용어이다. 김진규, 앞의 글 참조.

51) 위의 글, 같은 면.

52) 실제로 함석헌은 오산학교 시절부터 간디가 주관하던 잡지를 정기적으로 읽고, 1958년에는 간디 공부 모임을 만들었다. 함석헌은 간디의 비폭력주의에 매료되었고, 간디의 아슈람 공동체(Ashram Community)를 모델 삼아 씨알 농장을 만든 것으로 알려져 있다. 김건우, 앞의 책, 60면 참조.

다. 선우회는 아시아·아프리카 신생국의 일원으로서 한국인의 위치를 인식하고, 바로 그 바탕 위에서 한국인의 세계사적 사명을 발견하고 있었던 것이다.

선우회가 한국인을 사유하는 방식은 아시아·아프리카 지역에 대한 당시 지식인들의 관점과도 맞물린다. 해방 후 한국 사회는 미국과 소련 중심의 국제 정치 체제로 편입되었지만 지식인들 사이에서는 미국과 소련에 못지않게 세계 각국, 특별히 아시아 지역 국가들에 대해 관심이 높았다. 아시아는 과거 식민주의와 현재의 탈식민적 실천, 또 냉전이라는 변화에 대한 지식인들의 복합적 인식을 드러내주는 공간이었다.⁵³⁾ 탈식민 민족주의에 대한 논의는 공산주의의 확장을 막아야 한다는 전략적인 판단과도 무관하지 않았다. 그러나 당시 비판적인 지식인들은 사회주의뿐만 아니라 자본주의도 서양문화의 산물이자 구시대의 질서라고 인식했다. 이를 대신할 새로운 질서는 동양에서 찾아져야 했는데, 식민지 기억의 청산 과정에서 일본 제국이 제창했던 ‘동양’ 대신 아시아 민족주의가 새로운 돌파구로 여겨졌다.⁵⁴⁾

학창 시절 선우회가 페이비어니즘(Fabianism)에 빠졌던 것은 그가 현실 공산주의에 환멸을 품게 만든 요인으로 지적된다.⁵⁵⁾ 그러나 그가 페이비어니즘에 심취하게 만들었던 정치적 열정 자체가 소실된 것은 아니었다. 전후 한국 사회에서 주체적인 행동을 가능하게 하는 정체성의 확보는 절실한 문제였고⁵⁶⁾ 이를 위해서는 집단적 정체성을 가능하게 해줄 공통의 레퍼토리가 있어야 했다. 공동 행위는 공동 의지를 기반으로 하며, 이를 위해서는 공통의 목적 또는 가치, 즉 ‘정치적 정체성’이 필요한 것이다. 종교는 세속화된 근대 사회에서 여전히 정치적 정체성을 규정하는 중요한 구성요소 중 하나다.⁵⁷⁾ 선우회가 함석헌의 고난사관을 적극적으로 전유한 목적은 여기에 있었다. 그것은 사르트르가 서술했듯이 스스로를 아브라함이라고 믿고 그에

53) 정재석, 「타자의 초상과 신생 대한민국의 자화상」, 『한국문학연구』 37, 동국대학교 한국문학연구소, 2009, 371-375면 참조.

54) 그러나 발화자들이 대동아공영권의 동양 서사에서 완전히 자유로웠던 것은 아니다. 대표적으로 김기석은 일본이 ‘도의(道義)’를 추구하지 않고 서구 열강을 철저히 모방했다고 비판하면서도 한민족과 한족이 의를 추구하여 동서양의 각국을 해방시키기를 희구했다. 당시 지식인들은 대동아공영권의 언어체계 위에서 발화하고 있었다고도 볼 수 있다. 옥창준, 앞의 글, 1-29면 참조.

55) 대표적으로 한수영, 앞의 글.

56) 김진규, 앞의 글 참조.

57) 찰스 테일러, 이상길 역, 『근대의 사회적 상상』, 이음, 2010, 2장 참조.

부합하는 행동을 하고자 하는 실존적 결단이었다.

2.2. 종교적 이상에 의한 정치적 행동과 그 양가성

근본주의적 신념을 지닌 종교적 인간은 역사적 위기 상황에서 등장하는 하나의 전형이다.⁵⁸⁾ 선우휘가 고난사관을 전유한 것 역시 신생 후진국 지식인으로서의 자의식에서 출발한 것이었다. 그가 고난사관을 통해 한국 전쟁과 분단이라는 역사적 경험을 재해석하는 것을 넘어 당대의 정치적 현실에 대한 해석을 시도한 것이 그 증거이다. 이 같은 노력은 특히 4.19 직후 『아아 산하여』와 「유서」 등의 작품을 창작한 데서 뚜렷하게 확인된다. 이들 작품에서 선우휘는 4.19를 한국인이 겪어온 고난과 세계사적 사명이라는 서사 속에 배치했다. 이는 동시대의 역사적 상황에 적극적으로 개입할 것을 촉구하기 위한 작가적 실천이었다. 그러나 종교적 신념을 바탕으로 한 정치적 행동에는 역설이 있다. 현실 정치를 부정하는 반(反)정치를 통해 현실의 문제에 대응한다는 점에서 그러하다.⁵⁹⁾ 이 역설이 역사적 위기 상황에서 적극적인 정치적 행동을 가능하게 하지만, 한편으로는 종교적 인간이 정치적 현실과 괴리되거나 돌출적인 존재가 될 위험성 또한 내재해 있다. 이 절에서는 1960년대 초반 창작된 선우휘의 소설과 기타 사설들을 통해 그 양면성을 살펴본다.

1963년 「애국자를 의심한다-애국심은 전매품도 텅마도 아니다」에서 선우휘는 정치적 열정을 지닌 한국인의 곤경에 대해 이야기했다. 그에 따르면 해방 이전 식민지 조선인과 해방 이후 한국인 사이에는 큰 차이가 있다. 식민지 시기 조선인의 ‘민족주의’란 “피해의식에서의 민족(국가)과 개체의 운명적 동일화가 민족전체에 대한 이타감과 자아확장감을 우연히 일치시킨” 것으로 “그야말로 텅 할 것이 없는 진짜” 애국심이다.⁶⁰⁾ 그러나 해방 후의 애국심이란 그렇지 않다. 민족주의적인 감정이 특정 권력자나 정권에 대

58) 전진성, 앞의 책, 13-14면 참조.

59) 위의 책, 같은 면 참조.

60) 선우휘, 「애국자를 의심한다-애국심은 전매품도 텅마도 아니다」, 『세대』, 세대사, 1963, 107면.

한 충성으로 악용될 수 있기 때문이다. 선우회는 강대국의 지배자가 국민의 원시적 애국심을 대외침략의 무기로 이용하여 특정 집단과 그 행동방식을 절대화하고 다른 집단을 배척하게 만드는 경우가 허다하다고 지적한다.

특히 이러한 곤경을 영화 「아라비아의 로렌스」(1962)의 모델인 T. E. 로렌스의 사례와 비교하는 대목은 주목을 요한다. 로렌스는 제1차 세계대전 당시 아라비아에 파견되어 아랍 민족주의 운동을 이끈 영국군 정보장교였다. 로렌스가 당시의 경험을 상세히 기록한 수기 『지혜의 일곱 개 기둥』을 길게 인용하며 선우회는 로렌스의 처지에 공감을 표한다. 선우회가 인용하는 대목은 다음과 같다.

“장구한 세월, 타국인 가운데서 산 우리 영국인들은 고국에 대한 자랑을 갖고, 그 스스로를 장식하려 들게 된다. 그러나 그것은 그가 사는 땅의 주민들과는 실체로 아무런 관련이 없는 일인 것이다. 영국이라는 조국을 가장 열렬히 사랑하는 자가 반드시 영국인이라는 민족을 사랑한다고는 말할 수 없는 것이다. 실지, 나 자신 이 아라비아의 땅에서 간난신고를 겪고 있으면서 조국인 영국의 신용을 유지하기 위하여 자기도 모르는 사이에, 스스로를 배반하지 않으면 안 되었다는 경험이 한두 번에 그치지 않는다. (중략) 나를 움직이고 있는 정부의 약정 그 자체가 기만으로 충당되어 있는 것이다. 그럼에도 불구하고…… 나의 친위대(아랍인)에 이르러서는 나를 위해 기꺼이 목숨까지 바치려 들고 있는 것이다. 생각하면 명성이란 모두 나의 경우처럼, 허위 위에 만들어지는 것일까…… 이제 정말, 나에게는 나 자신이 아주 역겨운 존재로 여겨지게 되었다.”⁶¹⁾

로렌스는 자신의 수기에서 위와 같은 죄의식을 반복해서 고백했다. 수기에 따르면 로렌스에게는 아랍인들의 독립을 순수하게 돕고자 하는 이상이 있었고, 아랍인들도 로렌스의 선의를 믿고 있었다. 그러나 로렌스는 조국인 영국의 정치적 계산 하에 아랍 민족주의 운동에 대한 지원이 이루어지고 있다는 사실을 알았다. 그는 역사의 흐름을 돌이킬 수 없으며, 결국은 아랍인들에 대한 영국의 기만이 표면화될 순간이 오리라고 판단했다. 그때 아랍인들은 로렌스 역시도 아랍인들을 기만한 한 명의 영국인으로 여기게 될 것이었다. 이렇듯 자신이 속한 공동체의 기만으로 인해 자기 동기와는 무관하게 타인을 기만한 자가 되고 마는 부조리를 의식하며 로렌스는 아랍 민족주의

61) 위의 글, 108-109면.

운동을 이끄는 과정 내내 죄의식에 시달렸다.

선우휘는 로렌스가 “조국인 강대국 영국의 교활성에 대하여 환멸을 느낀 이상주의자”였다고 규정한다. 그리고 현재의 한국인은 강대국의 국민이 될 가능성이 낮기 때문에 로렌스와는 처지가 다르다고 단정한다. 그러면서도 선우휘가 로렌스에게 공감하는 것은 “영국이라는 조국을 가장 열렬히 사랑하는 자가 반드시 영국인이라는 민족을 사랑한다고는 말할 수 없는 것”이라는 대목 때문이다. 민족에 대한 사랑과 조국에 대한 사랑이 일치될 수 없는 상황에서 선우휘는 로렌스와 자신의 공통점을 찾은 것이다. 여기에는 민족주의자로서 선우휘의 내적 갈등이 간접적으로 드러나 있다.

『아아 산하(山河)여』(『한국일보』, 1960.6.1.~1961.5.4.)에서 선우휘는 월남민 청년들의 이상과 환멸을 로렌스에 빗대어 서사화한 바 있다. 4.19 직후 연재되기 시작한 이 소설은 1956년 5월 5일 신익희의 죽음을 시작으로 1960년 4월 19일 수많은 시민들이 광화문에 모이기까지의 과정을 다룬다. 서사의 중심에는 학창시절부터 T. E. 로렌스의 ‘사막의 반란’을 꿈꾸어왔던 청년 ‘조맹연’과 ‘허진’이 있다. 두 사람은 “만나기만 하면 열에 떠서 나라 없는 슬픔을 얘기하고 내어저을 깃발을 애태워” 바랐다. 해방 이후에도 독립적인 민족 공동체의 형성은 순조롭게 진행되지 않지만 맹연과 진은 월남과 피난의 과정을 통해 민족의 ‘엑소더스’가 진행되고 있다는 희망을 버리지 않는다.⁶²⁾ 그런 두 사람이 결정적으로 좌절하게 되는 것은 한국 전쟁에서 국군이 서울에서 후퇴한 순간이다. 한국 전쟁이 휴전으로 귀결되면서 두 사람의 좌절은 더욱 확고해진다. 일제 시기동안 이상화되었던 민족 공동체의 분열이 장기화되었을 뿐 아니라 그 원인이 정치 논리에 있었던 까닭이다. 그 후 그들의 삶이란 역사의 ‘전진’이 멈춘 지루한 시간을 건디는 일에 불과하다. 전쟁을 성공적으로 이끌고도 강대국들의 손익 계산으로 인해 아랍의 독립이 멀어져가는 상황을 지켜봐야 했던 로렌스는 그런 그들의 심경을 다시 한 번 대변한다.

62) ‘엑소더스’(Exodus)는 모세가 이집트의 지배를 받던 이스라엘 민족을 이끌고 나오는 「출애굽기」의 이야기를 가리킨다. 일반적으로 한국전쟁 당시 월남민들에게 피난은 북한의 침략성을 명백히 드러내는 성스러운 ‘엑소더스’로 기억되었다. 서세립, 앞의 글, 58면 참조. 『아아 산하여』에서 맹연과 진 역시 피난을 ‘엑소더스’의 과정으로 믿는다. 그러나 『아아 산하여』는 휴전 이후 멈췄던 ‘엑소더스’가 4.19에서 재개되는 것으로 묘사한다는 점에서 주목할 만하다.

(제일차 대전이 끝나자 「베르사이유」에 나타난 「로오렌스」는 「아라비아」를 약속대로 곧 독립시키라고 졸라댔지. 「크레망소」나 「로이드 조오지」가 몹시 애를 먹었다는 거야. 그러나 노구하고 교활한 그들이 그의 주장을 들어주질 않았어. 실망과 환멸을 느낀 그는 그 후 이름을 속이고 공군으로 들어갔지. 율화를 속도로 삭여버리려 한 거야. 얼마 후 「로오렌스」란 걸 알게 된 기자들이 몰려오기 시작하자 그는 또 그것이 역겨워서 공군을 뛰어나가버렸어. 그리구 이번엔 「오토바이」야. 짬만 있으면 마구 달리는 거지. 그러다 사고로 죽었어. 전속력으로 곧장 달리다 그대로 부딪쳐 죽어버린 거라는 자살설도 있지) (52회)

이 소설 나머지는 맹연과 진이 환멸을 이기고 다시 공적 영역에 참여하는 역사적 인간이 되기 위한 분투의 과정으로 채워져 있다. 여기에는 보편주의적 이상을 왜곡시키는 정치 현실에 어떻게 대응할 것인가에 대한 물음이 담겨 있다.

먼저 건축가인 진은 학생 시절 로렌스가 꿈꾼 ‘중세기의 성채’를 모델로 ‘가정적 디즈니랜드’를 구상한다. 그 건물을 짓고자 하는 진의 의지는 ‘엑소더스’를 재개하고 약속의 땅 ‘가나안’에 이르고자 하는 소망을 반영한다. 진에게 건축의 영감을 주는 여인 하란의 존재는 이 건물의 의미를 암시적으로 드러낸다. 그녀는 진에게 광화문 앞에 지어질 청년회관의 설계를 부탁하면서 진의 오랜 꿈을 이번 기회에 실현해보라고 한 이기하 사장의 딸이다. 진은 그녀가 마치 살바도르 달리가 그린 예수처럼 고행한 성자의 아름다움을 지니고 있다고 찬탄한다. 진이 ‘엑소더스’를 꿈꾸는 청년이라는 사실을 고려할 때 그가 숭상하는 여인의 이름이 ‘하란’이라는 설정은 단순하게 넘겨질 수 없다. 하란은 창세기에서 아브라함이 여호와와 명령에 순종하여 미지의 땅 가나안으로 떠나기 전까지 20여 년간 머물렀던 땅의 이름이다. 그 땅이 갖는 상징적 의미는 진이 ‘엑소더스’의 진전이 멈춘 공허한 시간을 견디며 신의 약속이 재개되기를 기다리는 마음과 대응된다.

그러나 진의 건축은 처음부터 끝까지 이상과 현실이 어긋난 상태로 진행된다. 시공 비리로 건물은 외형만 그럴싸하게 지어진다. 30년 경력의 인부는 진에게 6.25에서 남은 건물들은 모두 대들보와 기둥이 들렀다 놓아졌고, 새로 지어지는 건물들도 갈수록 부실 공사가 심해간다고 한탄한다. 완공 후 사태는 더 심각해진다. 신뢰할 만하다고 여겼던 이기하 사장이 여당에 들어

가면서 청년회관이 여당 친위대 어깨패들의 공간이 된 것이다. 이 모든 사실을 알고도 진은 건축물 자체의 미(美)가 훼손된 것은 아니라고 주장한다. 그것은 하란에 대한 자신의 사랑을 변호하려는 시도이기도 하다. 진은 손가락 하나 움직이지 않는 연정이란 예배를 드리는 신자의 마음과 같다고 주장한다. 하지만 유부남인 진이 하란에게 품는 감정이란 전적으로 순수하게만 여겨질 수는 없다. 결국 4월 19일 분노한 학생들에 의해 건물이 불에 타자 그제서야 진은 현실을 인정하며 이렇게 말한다. “타없어져가는군. 정성을 들여 설계한 건데 말야. 걸레처럼 지어놓고 못되게두 써먹고 있더니 저꼴로 내려앉는구나. 내가 애써 차지한 공간인데 말야.”(261회)

진의 실패는 역사적 조건으로부터 자유로운 순수한 이상의 영역을 지키려 했던 결과이다. 로렌스가 영국인 장교라는 신분과 국제 정세로 인해 자신의 이상을 순수하게 실현할 수 없었던 것과 마찬가지로이다. 또 다른 주인공인 맹연은 순수한 이상을 실현하기 위해서는 자신들이 속한 역사적 문제에 정면으로 대응해야 한다는 사실을 보여준다. 이를 위해 맹연은 종교 공동체의 힘을 빌린다. 무교회주의자인 ‘함안’ 선생을 따라 농장 일에 투신하여 대안적인 공간을 만들어보고자 하는 것이다. 함안 선생은 청년들로부터 ‘세례자 요한’과 같은 성자로 불리는 인물로, 선우회는 그 모델이 함석헌이라고 밝힌 바 있다. 함안이 경영하는 천안 농장은 기독교 정신을 바탕으로 유지되는 공동체인데, 이 역시 함석헌의 씨알 농장을 모델 삼았다.⁶³⁾ 이 작품이 아직 선우회와 함석헌의 개인적 관계가 시작되기 전 연재된 만큼, 함안 선생과 천안 농장에 대한 묘사는 선우회가 함석헌을 어떻게 이해하고 전유하였는지 그 특징을 잘 보여준다.

「세례자 「요한」 같이 황야에 부르짖는 야인 말야?」

「그분은 성자야.」

맹연의 얼굴에 번지듯 경건한 표정이 어렸다. 진구는 그러한 맹연의 얼굴이 몹시 아름답다고 생각했다.

「지금 우리가 가져야 할 건 그런 분 같은 성자야.」 (중략)

「거기선 어떤 생활을 하지?」

「아침에 일어나면 찬송가를 부르구, 성경을 읽구, 기도를 드리지.」

63) 선우회, 「주관적 함석헌론」, 236면 참조.

「자네두 그랬어?」
 「그럼, 왜 우스운가?」
 친구는 좀 어리병병한 얼굴을 했다.
 「그렇다구 내가 교인이 된 건 아닐쎄.」 (중략)
「함안 선생은 무교회주의 기독교신자지만 난 신자도 아무 것두 아냐. 성경 읽는 걸 좋은 독서를 하는 셈 친구, 찬송가는 나의 삶을 북돋는 노래로 알고 부르지.」
 「노래루 알구?」
「그럼, 그래 지금 우리에게 다 같이 힘차게 부를 수 있는 무슨 노래가 있어?」
 「흐음, 그러구보니 아직 그런 노래가 없군.」
「그러니 어느 먼 날 그런 노래가 나올 때까지 신자가 아니래두 찬송가나 부를 수밖에 없잖나.」
「찬송가를 그렇게 부른다구 함안 선생께서 탓하지 않으셔?」
「그럴 분이 아냐. 내 그런 말씀을 드렸더니 빙긋이 웃으시며 그것도 그럴 듯 쉽다구 하시더군.」 (100-101회) (밑줄은 인용자)

진과의 대화에서 맹연은 천안 농장에서 종교가 공동체 형성의 원동력이 되고 있다고 설명하며 특별히 ‘노래’의 역할에 주목한다. 기독교인이 아니지만 맹연이 그 노래를 함께 부르는 것은 그것이 타인과 정서적 공감대를 확인하고 생활의 동력을 얻는 통로가 되기 때문이다. 더욱이 맹연은 대동교 폭격 당시 우연히 만나 함께 월남하고 가정을 꾸렸던 여인 ‘미아’로부터 실연당한 상태이다. 미아와의 이별이란 맹연에게는 단순히 이성 관계에서의 실패를 넘어 월남민으로서의 상실감을 극대화시키는 사건이다. 그런 맹연에게 농장 사람들과 부르는 노래는 그 상실감을 메워주는 역할을 한다.⁶⁴⁾ 맹연에게 기독교란 공동체 형성에 필요한 정서적 구심점이 되어 줄 수 있는 좋은 도구인 셈이다.

64) 후기 작품이지만 대표적인 자전적 소설 『노다지』에도 주인공 ‘김수인’이 교회 예배에 참여하여 찬송가를 부르는 장면이 있다. 그는 교인이 아니지만 고향 정주가 연상되기 때문에 찬송가를 부르는 일만큼은 좋아한다고 이야기한다. 이와 관련하여 서북 지역에서 기독교적 언어의 영향력에 대한 정주아의 논의를 참고할 만하다. 서북에서 기독교의 문체론과 수사학은 개인의 신앙 여부를 넘어 보편적인 사고방식을 규정했다. 기독교적 화법과 상징은 특히 ‘민족’이라는 주제를 논할 때 공식적이라고 할 만큼 자주 활용되면서 종교적 신성성을 부여했다. 찬송가는 그 신성을 매개하고 공동체 차원에서 공통 정서를 확인하는 근대적 수단이었다. 정주아, 앞의 책, 298-307면.

더 나아가 천안 농장은 맹연이 지나온 월남과 피난의 과정을 ‘엑소더스’로 해석할 수 있게 한다. 그 ‘엑소더스’는 이북으로부터의 탈출이기도 하지만, 이남에서도 ‘엑소더스’의 과정은 계속된다. 재계의 거물인 이기하 사장과 여당 소속의 부패한 정치인인 홍의원이 천안 농장을 빼앗으려 하기 때문이다. 맹연은 서울로 올라와 이기하 사장에게 농장의 가난한 실정을 호소한다. 그러자 이기하는 농촌의 가난이 “다 투전과 막걸리 때문”이 아니냐고 되묻고, 상당한 보상금이 나올 테니 차라리 더 좋은 농터로 옮기라고 권한다. 여기에 맞서 맹연은 “남미 「브라질」의 농터”를 이야기하는 것이냐고 비꼰다. 그리고 일본인들이 지어놓은 「반도호텔」의 「스카이라운지」에서 지금은 이기하 같은 부자들이 자리 잡고 거들먹거린다는 사실에 분노한다. 또 “이러니 저러니 해두 서울은 노예의 혹사 위에 지어진 회랍의 시민사회 같은 것에 불과”하다고 단언하기도 한다.(122회) 요컨대 맹연에게 천안 농장의 신성성은 북한과 남한의 대립 구도를 넘어 대도시와 농촌, 나아가 제국과 식민지의 대립 구도 속에서 얻어진다.

일련의 대립 구도 속에서 천안 농장이 ‘가나안’과 같은 ‘성지’로 선택된 것은 그곳이 ‘마이너리티’로서의 속성을 지니고 있기 때문이다. 마이너리티로서의 정체성은 애초 선우회가 함석헌과 씨알 농장을 『아아 산하여』의 모델로 삼은 핵심적인 이유였던 것으로 짐작된다.

자유당말기에 「생각하는 백성이라야 한다」는 글로서 필화까지 입은 함웅은 4.19 이후 별로 글을 쓰지 않았다. 그것은 신학자 칼 발트가 지닌 심경과 같은 것이 아니었던가 여겨진다.

칼·발트는 나치스 치하에서 술한 지식인들이 침묵을 지켰을 때 마이너리티의 한 사람으로써 과감히 발언하였지만 제2차 대전후 그는 별로 이렇다할 대사회적 발언을 하지 않았다. 헝가리 사태가 일어나도 침묵을 지키는 그에게 라인할트·니버가 그 은둔적 태도를 탓하자 그는 이런 뜻의 말을 하였다고 한다. 「그때는 나치스를 나쁘다고 하는 사람이 적었오. 그러나 지금은 공산주의를 나쁘다고 하는 사람이 많지 않습니까.」 사람에게 따라 이견을 가질 수 있겠지만 「마이너리티」로서의 멋과 신념을 보여준 말이라 하겠다. (237면)

「주관적 함석헌론」에서 선우회는 함석헌과 칼 바르트를 비교하면서 ‘마이너리티’의 정체성에 내재한 정치적 저항성에 주목한다. 여기서 선우회가

기독교를 이해하고 이를 끌어오는 방식은 철저히 서북 민족주의의 계보를 따른다. 마이너리티로서의 정체성은 서북인들이 적극적으로 기독교를 받아들이는 한편, 이를 구심점으로 삼아 새로운 공동체를 상상하게 만들었다. 그 결과 서북인들의 새로운 공동체 상상은 ‘민족’, ‘국가’ 등의 집단에 머물지 않고 ‘세계’를 지향하는 독특성을 띠게 되었다.⁶⁵⁾

이러한 관점을 바탕으로 선우휘는 4.19를 신의 계시가 실현되는 역사적인 순간으로 묘사한다. 4.19는 신생 후진국의 자립에 대한 관심과 통일론이 결합된 예외적 국면이었고,⁶⁶⁾ 이는 선우휘가 고난사관을 통해 발견한 민족의 역사적 사명이 구체화되는 순간이었다. 『아아 산하여』에서 1960년 4월 19일의 도입부에 배치되어 있는 다음의 두 인용문은 강렬하다.

향연이 성도의 기도와 함께 천사의 손으로부터 하나님 앞으로 올라가는지라
천사의 향로를 가지고 단위의 불을 담아다가 땅에 쏟으며 뇌성과 음성과 번개와
지진이 나더라 (요한계시록 8장)

우리는 우리와 같은 친구들과의 교제에 안주하는 것을 즐거움으로 하고 있다.
그들은 우리들처럼 비참하고 우리들처럼 무력하다. 그들은 우리를 구해주지는 못
하리라. 사람은 혼자 죽을 것이다. (파스칼-팡세) (258회)

성경의 마지막 책인 「요한계시록」의 극적인 장면을 통해 선우휘는 4월 19일을 신의 계시가 임하는 역사적 순간으로 의미 부여한다. 그러나 뒤따르는 파스칼의 문장은 신적 계시에 대한 적극적인 요청이 무의미한 희생에 대한 공포에서 비롯된다는 사실을 암시한다. 그 간극은 개인의 믿음을 통해 메워질 수밖에 없으며, 이에 따라 함안은 신적인 역사의 전개를 앞당기는 선구자로서 상징적인 의미를 부여 받게 된다.

“저번 「헝가리」 의거 때 「칼 발트」를 보고 「라임할트 니버」가 어찌 침묵을 지키느냐고 탓한 일이 있었어. 그래도 「칼 발트」는 입을 열지 않았다지만 그의 요즘 심정이란 「모든 것이 다아 하나님의 뜻」이란 그런 경지에 있는 듯 싶어. 음미할 만한 말이구 십분 이해는 가지만 지금 같은 우리 형편을 보아하자

65) 정주아, 『서북문학과 로컬리티』, 소명출판, 2014, 31-75면 참조.

66) 공임순, 「4·19 5·16, 빈곤의 정치학과 리더십의 재의미화」, 『서강인문논총』 38, 서강인문과학연구소, 2013, 162-167면 참조.

니 나 같은 속인으로선 감정이 앞을 선다고나 할까, 어린엘 감기에 내보낸 것 같아 조용히 앉아만 볼 수가 없군 그래.”

“「발트」가 「항가리」인이었다면 아마 그러진 못했을 테죠.”

“음.” (중략)

“숨어살자는 건 아니니까. 어수선했던 세속 속에서 곧잘 자기를 잃기 쉬운 이런 세태에 조용한 곳에서 좀 더 맑은 눈으로 자기 자신을 보자는 데 있지. 명상의 목적이 자기 자신을 발견하는 데 있어. 결코 죽음의 칠현 모양으로 은자가 되어 세속에 빈정대며 청유하자는 건 아니야.”

“잘 알겠습니다. 부끄러운 죄인이라서.”

“죄인이라면 더 애를 써야 해. (중략) 죄를 지었다면 그만큼 더 갚음이 있어야 하는 거지 애써 갚을 생각을 해야 하는 거야. 그러면 거기 하나님의 은혜가 깃들기 마련이거든. (중략) 내일부터 뼈가 미어지도록 들에 나가 일을 하게. 돌을 이리저리 옮겨 놓아도 좋으니 하루 종일 땀을 흘리란 말야. (중략) 내가 요즘 하찮은 글을 쓰고 떠들구 다니는 것은 최잔한 나의 여생을 소중히 생각하는 탓이야. 죽기 전에 살아있는 갚음을 해야겠다는 느낌이 요즘 더욱 강하여지기만 하는군 그래.” (229-230회)

맹연은 한국전쟁부터 지금까지 내내 의지와 무관하게 타인에게 충을 겨누고 살아가는 자신에 대한 무력감과 죄의식에 사로잡혀 있다. “뛰어야 벼룩이구 까불어봐야 먼지뿐”, 그럴수록 “씻을 수 없는 오예”에 빠져들 뿐이므로 “그저 흐르는 물처럼 조용히 조용히” 살겠다는 것이 그의 다짐이다.(226-227회) 그러나 함안은 지금과 같이 정치적으로 어지러운 상황에서는 “세속에 빈정대며 청유”하는 것이 아니라 오히려 세속에서 적극적으로 행동하는 것이야말로 죄를 갚는 길이라고 강조한다. 흥미로운 것은 함안의 이 같은 신앙적 관점이 칼 바르트의 신학 및 그의 정치적 태도와 연결되고 있다는 사실이다.⁶⁷⁾ 칼 바르트는 기념비적 저작 『로마서 주석』(1922)을 통해 바이마르 학계에서 키에르케고르의 용어를 유행시키며 새로운 학문 조류의 중심에 선 인물로, 히틀러 집권 당시 정치와 교회의 분리를 강조하며 대항 세력을 형성한 것으로 유명하다.⁶⁸⁾ 그런 바르트를 끌어들이므로써 『아아 산하여』

67) 함안이 바르트를 상기하며 잡지에 글을 투고하고 필화 사건에 휘말리자 맹연은 그에게서 사막을 걷어가는 고독한 선지자를 환각하고, 그 환각 속에서 함안은 로렌스와 같은 지도자로 형상화된다.

68) 바이마르 학계에서 키에르케고르의 유행은 패전 이후 독일 사회가 물질적, 정신적으로 황폐해졌던 사정과 연관된다. 변화에 대한 열망은 이 시기 독일 지식인들로 하여

는 종교적 신념이 정치적 행동의 동력으로 전환될 수 있다는 사실을 부각시킨다.⁶⁹⁾

그러나 보편주의적 이상이 곧 정치적 저항성을 의미하지는 않는다. 나치 치하에서는 저항의 최전선에 섰던 바르트가 제2차 세계대전 이후에는 정치적으로 소극적인 입장을 취한다는 이유로 비판을 받았다는 사실이 좋은 예다. 『아아 산하여』에서 나치 치하의 바르트와 비교되었던 함석헌이 4.19 이후 비슷한 이유로 사람들의 비판을 받기도 했다는 사실은 흥미롭다.⁷⁰⁾ 위 인용문은 이런 비판에 맞서 함석헌을 옹호하려는 의도에서 나온 발언이었다. 앞서 살펴보았듯이 『아아 산하여』에서 맹연과 함안은 나치 치하에서 바르트의 저항성을 강조하며 제2차 세계대전 이후의 바르트에 대해서는 거리를 두었지만 정작 위 인용문에서 선우휘는 나치 치하에서와 제2차 세계대전 이후 바르트의 대조적인 태도가 신앙적 관점에서는 일관성을 띤다고 해명하면서 함석헌을 옹호한다. 시국에 따라 바르트의 신앙에 대한 선우휘의 강조점이 달라진 것인데, 이 같은 논조의 변화가 가능한 것은 애초 현실 정치 구도를 초월하는 종교의 이상주의가 보편 저항성을 지니고 있기 때문이다. 종교적 이상의 보편 저항성은 부정적 현실을 비판할 동력을 제공할 수도 있는 반면 현실 정치에 개입하지 않는 이유가 되기도 한다. 그 양면적 가능성을 보여주는 것이 『아아 산하여』 연재 후 얼마 지나지 않아 발표된 「유서」(『사상계』, 1961.11.)이다.

「유서」에서 서술자인 ‘나’는 4.19 데모에서 부상을 당한 아들 ‘석’의 퇴원을 앞두고 있다. ‘나’는 석이 퇴원하면 한 가지 진실을 알려주기로 결심하는데, 그것은 바로 석이 ‘나’가 아니라 ‘나’의 친구 ‘현수인’의 아들이라는 것이다. 현수인은 어린 시절 사범학교는 물론 성인이 되어 교직 생활을 할 때에도 늘 ‘나’와 함께 하며 모범이 되었던 친구다. 일제 시기 조선인이란 ‘길가

금 종교의 종말론적 상상력에 빠져들게 했다. 마크 킬라, 마리 오 역, 『사산된 신』, 바다출판사, 2009, 259-283면.

69) 『아아 산하여』가 바르트를 끌어오는 방식은 1960년대 초반까지 사상계에 큰 영향을 미친 김재준과 강원용 등의 바르트 소개와 맥락이 일치한다. 두 사람은 『기독교 사상』 창간호(1957.8.)부터 꾸준히 바르트에 대한 글을 실었고, 바르트의 제자들과 더불어 종교인의 정치적 책임을 두고 벌인 논쟁을 번역 소개했다. 또 키에르케고르의 유신론적 실존주의에 대해 토론하면서 “한국적 실존이 처해 있는 역사적 현실”을 강조하고, 후에 기독교 토착화에 대한 논의를 이어가기도 했다. 김건우, 「한국 현대지성사에서 ‘한신’이 가지는 의미」, 『상허학보』 42, 상허학회, 2014, 523-524면 참조.

70) 당시의 정황은 「주관적 함석헌론」에서 간략히 언급되고 있다.

에 버려진 조약돌' 같은 무력한 존재였다. 그러나 수인은 일제 말기 은사가 사상 사건에 연루되어 수감되자 경찰서를 찾아가 새벽부터 벽돌담을 해머로 내려치는 소동을 벌이다가 감옥에 수감되어 끝내 목숨을 잃었다. '나'는 그런 수인의 희생에 대한 부채감을 수인이 남긴 아들 석을 키우는 것으로 갚아왔다. 그런 석이 얼마 전 데모 행렬에 나서 총을 맞은 모습을 보고 '나'는 마침내 친부인 수인의 유서를 전할 때가 되었다고 확신한다. "돌멩이가 돌멩이만은 아닐 것"이라던 수인의 믿음이 석을 통해 실현되고 있다고 여기는 것이다.

“나하구 약속해주게.”

“약속?”

“제발 당분간은 돌처럼 가만히 있겠다구 말이지.”(중략)

“자네, 자네 자신을 너무 치켜올리고 있는 게 아니야.”

그래도 수인의 반응은 없었다.

“우린 서로가 길가에 버려진 조약돌 같은 게 아닐까 적어도 난 그렇게 생각하고 있어.”

“그야 그 이상의 것은 아니지.”

“난 조약돌이 조약돌로 그 자신을 인식할 때 조약돌은 조약돌 값을 한다고 생각하네.”(중략)

“어차피 우리야 하잘 것 없는 조선놈에 지나지 않는 걸.”(중략)

“그야 조선놈은 조선놈에 지나지 않지 그러나 그것만은 아닐 거야.” (201면)

이렇듯 석에게 수인이라는 친부를 맺어줌으로써 '나'는 일제 말기와 4.19를 하나의 맥락에 놓는다. 수인이 경찰서 담을 두드렸다는 다소 엉뚱한 설정을 통해 수인은 예언자적 존재로 격상된다.

어떤 종류의 사람은 무슨 철물이 부딪치는 소리 같았다고 하고 어떤 사람은 돌을 깨는 소리 같았다고 하고 또 어떤 사람은 북소리 같았다고도 했다. 노인네들은 지신(地神)이 일으킨 지동(地動)이 아니었던지 모른다고도 하였는데 예배당의 종소리로 들은 어린 소년도 있었다. (중략)

나중에 내가 그 경찰서에 근무하는 나이트 조선인 경관을 만나 들은 것은 (중략) 그 음향이 수인이가 커다란 「함머」로 경찰서의 붉은 벽돌담을 연거푸 두드린 소리였다는 것이다. (중략)

그가 정말 「함머」로 벽돌담을 깨어버리고 거기서부터 강선생을 구출하려고 생각하였다고는 도저히 믿어지지 않는다. (중략) 당장 경관들에게 발견되고 그리고 그 다음에 자기가 어떻게 되리라는 것도 그는 너무나 잘 알고 있었을 것이다.

그러면 왜?

붉은 담벽 속에 갇혀 있는 강선생에게 무슨 음향이나마 돌려드리고 싶었던 애절한 심사의 탓이었을까, 아니면 좀처럼 깨어나지 않는 그 고장 사람들의 새벽잠을 깨우려 들었던 때문이었을까. (중략)

이런 말만은 할 수 있을듯 싶다. 수인이가 「함머」로 벽돌담을 두드릴 때 거기서 나는 무딘 음향을 철물이 부딪는 소리로 들은 사람이나 돌을 깨는 소리로 들은 사람이나 가장 근사한 음향을 들은 것 같으면서도 그 실은 누구보다도 더 잘못 들었다는 것이다. 거기 비하면 차라리 북소리로 들은 사람이나 지신이 울린 지동소리로 들은 늙은 어른들이 더 가깝게 들은 것 같고 어쩌면 예배당 종소리로 들은 어린 소년이 보다 더 그 음향의 바른 소리로 들었는지도 모를 일이다.

그가 신의주 형무소에서 복역하는 동안 나는 열심히 어린 것들에게 거짓말을 가르치고 있었다. (202-203면) (밑줄은 인용자)

망치 소리를 들은 사람들의 증언은 제각각이다. 철물이 부딪치는 소리였다는 증언이나 돌이 깨지는 소리였다는 증언이 있는가 하면 북소리가 들렸다는 증언, 또 지신(地神)이 지동(地動)을 일으키는 음향이었다는 증언도 있다. 그러나 ‘나’는 예배당 종소리라는 증언이 가장 옳다고 생각한다. 수인의 소리가 ‘나’에게는 “어린 것들에게 거짓말을 가르치고 있”는 자기 자신을 비롯하여 이 마을의 모든 잠든 사람들을 깨우는 예언자의 외침으로 들렸던 까닭이다. ‘나’의 이 같은 고백을 통해 수인은 역사 속에 감추어진 민족의 사명을 깨닫고 이를 사람들에게 알리는 예언자적 존재로 형상화된다. 『뜻으로 본 한국역사』의 다음 인용문들은 이러한 묘사가 성경 속 예언자의 이미지를 빌려온 것임을 짐작하게 한다.

모든 문명 모든 종교의 찌꺼기를 다 지고 새 날을 위해 준비를 하려는 우리들에게는 새 종교가 필요하다. (중략) 낡은 종교, 낡은 세계관, 낡은 역사철학, 낡은 인간 의식, 지상의 도덕, 지상의 사람을 모두 팔아라. 팔아서 영원의 풀무간에서 거룩한 대장장이가 다듬어낸, 정금보다 더 순수한 진리의 검을 사라. 이제부터 소용 있는 것은 그것뿐이다.⁷¹⁾

어떠한 고난 속에서도라도 앞날에 다시 소생해 나올 수 있는 튼튼한 뿌리를 마련해 놓기 위해서였다. 그 당시에 우리들이 풀무로 달구어진 쇠처럼 되어 함선생님의 성서적 입장에서 본 조선역사, 성서적 입장에서 본 세계역사 및 교회사의 강의를 들었었다. 이것은 역사에 의해서 우리 역사에 대한 큰 책임을 진 나를 찾아내기 위해서였다. 이 시절에 역사를 배우는 우리들의 기쁨은 사막을 헤매던 사람들이 물을 찾아내어 마시는 때의 그 심정에나 비길 수 있다고나 할까, 참으로 표현하기 어려운 감회였다.⁷²⁾ (밑줄은 인용자)

첫 번째 인용문에서 함석헌은 고난의 역사로부터 미래의 영광을 빛는 하느님을 ‘거룩한 대장장이’에 빗댄다. 한편 두 번째 인용문은 류달영이 책 끝에 덧붙인 내용으로, 여기서 ‘역사를 배우는 우리들’은 ‘풀무로 달구어진 쇠’에 비유된다. 이때 ‘우리들’을 쇠처럼 달구는 것은 하느님이 아니라 그들의 역사 선생인 함석헌이다. 이 민족을 고난으로 단련하는 신의 뜻을 풀어준다는 의미에서 역사를 가르치는 함석헌 역시 ‘대장장이’로 해석되는 것이다.⁷³⁾

「유서」에서 수인이 해머로 담벼락을 내리친다는 설정은 바로 이 같은 예언자의 이미지를 환기한다. 흥미로운 것은 이 이미지를 끌어오는 과정에서 발생하는 균열이다. ‘나’는 수인이라는 예언자의 메시지를 전달하는 증언자의 역할에 충실하지만, 애초 조선인으로서의 정체성은 수인보다 ‘나’가 더 확고했다. 학창 시절 ‘나’는 “사회주의 내음이 나는 책이나 무정부주의에 관한 책이나 조선독립운동에 관한 책들”에 빠져 조선어연구회에서 적극적으로 활동했다. 그런 ‘나’에게 다른 일본인 학생들이 보내는 경계 어린 시선을 일러준 것이 바로 수인이었다. 당시 수인은 다른 일본인 학생들과 아무 위화감 없이 생활하는 모범생이었다. 성인이 되어서야 수인은 조선인으로서의 정체성을 자각하고 학창 시절의 ‘나’를 이해하기 시작한다. 그런데 정작 성인이 된 ‘나’는 수인의 변화를 달가워하지 않는다. 조선인으로서의 정체성이 생활을 불행하게 만든다는 것을 이미 경험한 까닭이다. 가족이 생긴 ‘나’는 수인 역시 자신처럼 한 가정의 가장으로 만족하기를 바란다. 이러한 상황에

71) 함석헌, 『뜻으로 본 한국역사』, 일우사, 1962, 409-412면.

72) 위의 책, 455면.

73) 다음 장에서 분석할 「십자가 없는 골고다」에서는 정권에 의해 희생되는 청년 이철성의 직업이 ‘대장장이’로 설정되어 있기도 하다. 철성의 가장 큰 특성은 행동성이며, 그 모습은 신문기자 K·김으로 하여금 행동성을 결여한 자신을 반성하고 자기 인생의 ‘도금’을 벗겨내겠다는 결단을 하게 한다.

서 수인의 기행은 ‘나’에게 조선인의 정체성을 되새기게 만든 충격적인 사건으로 기억된다. 그러나 이것은 표면적인 서술에 지나지 않는다. 성인일 때는 물론 학창 시절에도 언제나 수인은 ‘나’에게 이상적인 인간이었기 때문이다. 그렇다면 ‘나’가 수인에게서 발견하는 덕목이란 조선인으로서의 정체성이 아닌 다른 데서 찾아져야 한다.

과연 수인에게는 평생에 걸쳐 지속된 한 가지 특성이 있는데, 그것은 바로 페스탈로치 사상에 대한 충실성이다. 은사와 수인이 일제로부터 고문을 받은 것도 페스탈로치 사상과 공산주의 사상 간의 유사성 때문이었다. 아이러니한 것은 정작 사범학교에서 페스탈로치를 가르치게 한 것이 다른 아닌 일제 당국이라는 사실이다.⁷⁴⁾ 학창시절 수인은 다른 일본인 학생들과 조금도 위화감이 없는 모범생이었고, 페스탈로치가 교육자로서 그의 모범이 된 것은 학교 교육에 충실했던 결과이다. 그러나 전쟁이 격화되자 강당에 붙어있던 페스탈로치의 초상화는 “사쿠라이노 와까”의 초상화로 대체되었다. 은사와 수인이 일제 당국과 충돌하게 된 것은 이 시기로 제시되고 있다. 결국 수인의 사상적 변모는 시국에 따른 페스탈로치의 위상 변화가 낳은 결과에 불과하다. 수인은 자신의 이상을 지키는 데 충실했고, 일제에 대한 순응이나 저항이란 정치적 상황에 의해 주어진 역할에 지나지 않았던 것이다.

『아아 산하여』와 「유서」는 종교적 이상을 바탕으로 당대의 역사적 현실을 해석하고, 정치적 행동에 뛰어드는 민족적 지사를 형상화했다. 이들 작품의 예언자적 인물들은 역사적 위기의 상황에서 종교적 이상이 부정적 현실에 저항하는 동력이 될 수 있음을 보여주는 사례이다. 국가나 민족이라는 단위를 뛰어넘어 보편을 지향하는 종교적 이상은 현실을 비판할 수 있는 근거를 제공한다. 그러나 현실 정치에 대한 비판적 개입을 가능하게 하는 바로 그 보편주의적 성격이 현실 정치에 대한 거리두기를 초래할 수도 있다. 1960년대 초반 선우휘의 소설은 정치의 영역에서 종교적 이상이 지니는 양가성을 잘 보여준다. 이와 같은 양가성은 종교적 이상주의의 정치성을 결코 확정할 수 없는 유동적 상태로 존재하게 하고 있었다.

74) 실제로 전시체제가 일본은 독일식 ‘노동력 확보’ 교육정책을 참조하여 ‘근로교육’을 실시했는데 그 철학적 바탕이 케르센슈타이너와 페스탈로치의 이론이었다. 정혜정, 「일제하 간이학교(1934-1942)와 근대 ‘노작교육’」, 『한국교육사학』 30-2, 한국교육사학회, 2008, 126-129면 참조.

3. 정치적 보수주의에 내재된 신념과 자기배반

3.1. 역사적 전망의 퇴조와 고난사관의 변용

종교적 이상과 역사적 상황의 접속은 오직 주체의 해석을 통해서만 이루어지며, 거기에는 변화하는 현실에 대응할 수 있는 탄력성과 다양한 행동의 가능성이 내포되어 있다. 때문에 그것이 어떻게 전개되었는지, 또 그와 같이 전개된 이유가 무엇인지를 구체적으로 추적해나가는 일이 중요해진다. 이 장에서는 1965년 이후 선우휘 소설에서 종교적 이상이 역사적 상황에 대응하여 변모해간 양상을 살펴볼 것이다. 먼저 이 절에서는 1965년을 전후하여 발표된 「십자가 없는 골고다」, 『물결은 메콩강까지』, 『사라기』 등의 소설과 강재구 소령의 전기 『별빛은 산하에 가득히』 등의 자료를 집중적으로 분석한다. 이를 통해 기존에 선우휘가 고난사관을 통해 확보했던 역사적 전망이 퇴조함에 따라 그가 종교적 이상을 현실에 적용하는 양상 또한 달라졌음을 밝힐 것이다. 특히 그 같은 굴절의 결정적 계기가 바로 종교적 이상주의에 적극적 행동의 가능성을 부여한 정신주의적 추구였음을 해명할 것이다.

1960년대 초반 신생 후진국 지식인으로서의 자의식이 1960년대 중반 어떻게 전개되어 나갔는지를 살펴보는 것에서부터 논의를 시작해보자. 앞 장에서 살펴보았듯이 4.19는 탈식민과 분단 극복이라는 역사적 전망을 내다볼 수 있는 결정적인 계기였다. 그러나 4.19가 몇 달도 채 지나지 않은 7월 총선부터 유권자들 사이에서는 “초인적인 독재자”, “히틀러 이상의 독재자”⁷⁵⁾가 등장해 영웅적으로 국가를 이끌어주기를 바라는 욕망이 비치고 있었다. 영웅적인 지도력에 대한 관심은 대중들에게만 제한되는 것이 아니었다. 이후 유신 헌법 구상에서 중추적인 역할을 담당하게 될 한태연은 “결단주의”를 주창했던 칼 슈미트를 연구하고 있었다.⁷⁶⁾ 바이마르의 법학자였던 슈미

75) 권보드래·천정환, 『1960년을 묻다』, 천년의상상, 2012, 497면 참조.

76) 5.16 당시 서울대 법대 교수였던 한태연은 ‘국가긴급권’ 이론을 통해 쿠데타를 정당화할 수 있는 헌법적 기초를 제공하였다. 헌법학자 갈봉근 역시 유신헌법을 구상하는 과정에서 슈미트의 주권독재론으로부터 법철학적 기초를 구한 흔적이 남겨져있다. 이 상록, 「「예외상태 상례화」로서의 유신헌법과 한국적 민주주의 담론」, 『역사문제연

트는 보편적 윤리를 바탕으로 한 규범적 행위가 아니라 구체적 정치 상황에서 효과를 발휘하는 행위를 긍정했고, 그 행위는 합리적 계산이나 합의가 아니라 정치적 책임자의 결단을 통해 결정되어야 한다고 역설했다.⁷⁷⁾ 5.16 이후 박정희 정권이 내세운 ‘선의의 독재론’은 이러한 시각과 동례를 이루는 것이었다. 박정희 정권은 인도네시아나 아랍의 사례를 들며 신생 후진국에서 민주주의를 지역화, 토착화하기 위해서는 선의의 독재가 필요하다고 주장했고, 다수의 지식인들이 그 주장에 지지를 보냈다.⁷⁸⁾

그러나 한편으로는 신생 후진국들에서 빈곤과 정치적 불안, 독재, 부패 등의 문제가 맞물려 악순환을 이어가고 있다는 인식 또한 공유되고 있었다. 많은 지식인들이 비합법적이고 비민주적 방식의 정권 교체인 쿠데타를 아시아 국가의 후진적 현상이라고 파악했다. 냉전기 한국의 민주주의가 반공주의와 분리되기 어려운 것은 사실이지만 당시 지식인들에게 반공주의는 독재정권을 비판하는 주요한 근거였다.⁷⁹⁾ 이 같은 시각은 한일협정이 사회적인 이슈가 된 1964년 이후 저항 진영을 형성하는 바탕이 되었다. 대표적으로 함석헌은 「세 번째 국민에게 부르짖는 말」(『사상계』, 1965.5.)에서 박정희 정권을 히틀러에 빗대며 한일협정 추진을 거세게 비판했다. 거의 같은 시기 선우휘 역시 「역사로서의 4.19-5년만의 조사(弔辭)」(『신동아』, 1965.4.)에서 군사 정권을 나치 치하 독일에 빗대며 비판의 목소리를 냈다. 또 정권이 급속한 경제적 발전만을 강조하여 사회 전체에 유물론적 풍조를 확산시키고 있다고 지적하며 한일협정의 조급한 추진을 문제 삼았다. 이는 함석헌의 정신주의와 그의 정치적 태도에 동조하며 그에게 힘을 실는 발언이었다.

현정부가 내세우고 있는 정책이 경제적인 향상을 서두르는 나머지, 거기 굶직해
게 뒷받침돼야 할 정신적인 지주(支柱)가 따르지 못해 사회의 풍조가 지나치게
유물적으로 속화되어가고 있지나 않는가 하는 점입니다. 한일협정조기타협의 위
협성도 그런데 있다고 하겠습니다. (중략)

감동 없는 사회에 있어서의 표면상의 질서와 안정은 산 것이 아니라 죽은 것입

구』 35, 역사문제연구소, 2016, 513-514면 참조.

77) 전진성, 앞의 책, 59-60면 참조.

78) 공임순, 「4·19와 5·16, 빈곤의 정치학과 리더십의 재의미화」, 『서강인문논총』 38, 서강인문과학연구소, 2013, 177-190면 참조.

79) 김예림, 「정체(政體), 인민 그리고 베트남(전쟁)이라는 사건」, 『역사문제연구』 32, 역사문제연구소, 2014, 23-24, 38-39면 참조.

니다. 요즘에 보면 경찰기동대는 훈련을 거듭한 탓인지 기가 막히게 「데모」를 막아내는 것이 거의 신기(神技)에 가깝습니다. 그러나 그로 말미암은 질서나 안정정보다는 감동적인 웬만한 무질서와 다소의 불안정이 더 삶에 유익하고 사회에 안전한 것이 아닐는지요. (중략)

만약 앞으로 하나의 정권이 이(李)정권처럼 민주주의법칙을 지키지 않을 때는 4.19와 같은 일이 또다시 일어나더라도 어쩔 수 없는 일이라고 해야 하겠습니다. 따라서 어떤 정권이라도 그렇게 실정(失政)할 경우에는 그런 일을 당할 것을 미리 각오해야 하고 어떤 위정자도 정권유지의 탄압에 몰두하지 말고 조용히 물러가 주어야 하겠습니다. 그것이 그런대로 실정(失政)에 대한 한가닥 속죄행위가 될 줄 믿습니다.⁸⁰⁾

이러한 현실 진단에 이어 선우회는 4.19에서 터져 나왔던 자유의 열망이 회복되기 위해서는 자기희생을 무릅쓰는 예언자적 인간이 필요하다고 역설한다. 선우회는 구체적으로 가톨릭계의 순교자 프란츠 예거슈레터의 예를 든다. 예거슈레터는 나치가 집권했을 당시 독일군에서 복무하기를 거부하여 군법회의에서 사형 선고를 받은 인물이다. 나치에 맞선 수많은 인물들 중에서도 선우회가 특별히 예거슈레터에게 주목하는 이유는 다음과 같다.

「예거슈레터」가 단순한 광신자인가? 정치반향자인가? (중략)

그가 옥중에서 보낸 17통의 편지엔 성 「어거스틴」과 같은 참회가 어리어 있기는 했으나 광신자라 하더라도 그 광신은 「나치」에 대한 강렬한 반향에서 온 것이었다. (중략) 그는 또 단순한 정치적 반향자도 아니었다. 그는 옥중에서의 편지에서 그가 「나치」에 반대하는 것은 「가톨릭」 신자로서의 종교적 책임감에 입각해서라고 거듭 말하고 있다.⁸¹⁾

당시 수백 명의 가톨릭 신자들은 나치 정권에 대한 충성 서약을 “세속의 정당한 명령을 따르는 것”이라고 정당화했다. 그러나 예거슈레터는 전쟁이 불의이며 나치는 교회의 적이라고 믿고 독일군 입대를 거부하여 사형을 당했다. 그는 종교와 정치의 영역을 철저히 구분했지만 오히려 그 덕분에 히틀러의 권위에 저항할 수 있었다. 예거슈레터의 특이성은 바로 이 점, 곧 그

80) 선우회, 「역사로서의 4.19-5년만의 조사(弔辭)」, 『신동아』, 1965.4, 73-77면.

81) 위의 글.

에게 종교적 신념과 정치적 행동이 하나로 결합된 데 있다. 종교의 관점에서 그의 행동은 종교의 초월성이 왜곡된 결과로, 한편 정치의 관점에서 그의 행동은 종교적 비합리성의 귀결로 규정된다.⁸²⁾ 양쪽 모두로부터 자격을 박탈당하게 마련인 이 인간형으로부터 선우회는 당대 정치 현실의 대안을 발견한다. 4.19의 정신이 망각되고 세속화되어가는 한국의 현실에는 바로 이런 영웅이 필요하다고 역설하며 선우회는 작가들이 4.19의 감동을 형상화하는 ‘민족적 서사시’를 써야 한다고 촉구하는 데서 이 글을 맺는다. 그리고 얼마 지나지 않아 선우회는 「십자가 없는 골고다」(『신동아』, 1965.7.)를 통해 자신의 촉구를 직접 실천에 옮긴다.

“나는 생각해봤는데 곰곰히 생각해봤는데… 뭐냐 하면 하나의 행동이 필요할 때가 왔어.” (중략)

“H용도 이젠 한물 간 거야. 한물 가구 말구. 이젠 그런 걸루 사람들은 놀라지 않아. 깜짝 놀랄 행동이어야 해.” (중략)

“거기에는 실리가 따라야 해. 이제 호주머니를 툭툭 털고 나를 따르라고 아무리 황야에서 외쳐봐야 따라올 놈은 한 놈두 없어, 있을 까닭이 없지, 그럼 실리란 뭐냐, 실리! 그야 한마디로 돈이지.” (중략)

“이땅을 말일세, 국제 입찰에 붙이는 거야.” (중략)

“허허허, 이건 진짜 이완용일세.”

“이완용? 이건 그렇게 쩌쩌하고 시시하게 팔아먹는 애기가 아냐.” (중략)

“관심을 가질 나라는 많아. 미국, 소련, 서독, 중공. 이스라엘쯤도 모르지.” (중략)

“내 생각에는 결국은 미국이 사게 될 거야.”

“그러면?”

“그렇게 팔아먹구 나면 엽전들은 모두 이 땅을 떠나는 거지.” (중략)

잠깐 땀을 들인 K·김은 빈 막걸리잔을 얼핏 높이 치켜들면서 소리쳤다.

“엑소더스! (중략) 그건 오랜 세월이 흘러야 해, 그리구 그동안 세계각처에 흩어졌던 엽전들은 모진 고난을 겪어야 해.” (중략) 오랜 세월이 지나면 더 잘 살게 되었거나 간에 제고장…… 이놈의 땅이 그리워지게 될게 아닌가. 그렇게 되면 그제야 어째서 그때 그렇게 피차 못되어 먹었을까 뉘우치게 될테니 말이야, 그래 다시 제고장땅으로 돌아가는 운동을 벌이는 거지, 철학자는 거기 사상체계를 세

82) 이 같은 이중적 자격 박탈은 공산주의와 종교를 동일시하는 정치종교 테제에 일반적으로 뒤따른다. 알베르토 토스카노, 앞의 책, 387면 참조.

우구 시인은 향수의 노래를 읊구…… 그쯤되면 모세가 나올 테지, 아니, 매스의 시니만큼 모두 모세가 될수 있을테지, 누굴 치켜올리기 싫어하는 족속이니까, 그렇게 모두 모세가 되어두 좋아. 그래서 다시 이땅으로 돌아오는 거야, 다시 이땅을 사가지고 말이지, 아니, 세계적으로 여론을 일으키면 다시 사잖아도 될는지 몰라. 한반도를 코리언에게!” (52-56면) (밑줄은 인용자)

목로집에 둘러앉은 지식인들이 정권의 언론 통제가 심해져가는 현실을 개탄한다. 그나마 “S월간지에 실린 H옹의 논문”이 정권에 대한 비판 여론을 일으켜주기를 기대해보지만 H옹에 대한 사회적 관심은 예전 같지 않다. 여기서 S월간지와 H옹이 각각 『사상계』와 함석헌을 가리킨다는 것은 어렵지 않게 파악할 수 있다. 이런 상황에서 K·김은 사람들의 가슴에 다시 “벼락같은 충격으로 전신이 뒤흔들리울 감동”을 창조해야 한다고 목소리를 높인다. 그 절박함은 엉뚱한 ‘민족 서사시’ 구상으로 이어진다. ‘엽전’들은 개인의 경제적 이익에만 관심이 있으니 한반도를 국제 입찰에 붙여 온 국민에게 5만 불씩 나누어주고 모두 전 세계로 흩어져버리자는 것이다. 각지에서 이스라엘 민족처럼 고난을 겪고 나서야 엽전들은 자기들끼리 다투어온 역사를 반성하고 민족적 감동을 회복하리라는 것이 그의 주장이다. 바로 거기서부터 민족적인 엑소더스를 시작하는 것이 민족서사시의 절정이다. 기상천외한 수준을 넘어 터무니없어 보이는 이 구상을 K·김 스스로도 “멋대로 씨부린” 우스개라고 말하지만 이는 가장에 불과하다. 엽전들이 금전을 탐내어 민족적 감동을 잃어버렸다는 현실 진단은 4.19 조사의 논지를 그대로 반복한 것이었으며, 그에 대한 K·김의 대안 역시 고난사관을 비튼 것이다.

여기서 K·김의 민족서사시가 고난사관을 변형하게 만든 결정적인 요인이 사람들의 경제적 욕망이라는 점을 눈여겨볼 필요가 있다. 지식인으로서 그의 자괴감은 한일협정과 베트남 전쟁 파병이 추진되는 국면에서 나타난 여론의 동향과 직결되어 있다. 지식인과 학생들의 맹렬한 반대에도 불구하고 한일협정비준동의안이 1965년 6월 22일 국회에서 통과되었고, 곧이어 베트남 파병동의안이 8월 18일 국회에서 통과되었다. 두 사안은 미국의 냉전수행방식 변화로 동아시아 국가들 간의 외교 관계와 역할 분담이 재조정되는 과정 속에서 나란히 추진된 것이었다.⁸³⁾ 박정희 정부가 내세운 주된 명분은

83) 전재성, 「1965년 한일국교정상화와 베트남 파병을 둘러싼 미국의 대한(對韓)외교정

‘자유진영의 단결’, ‘한국전쟁 보은론’, 경제와 안보 양 측면에서의 ‘국가이익’ 등이었다.⁸⁴⁾ 이 중에서도 경제적 이익은 대중들의 참여와 협조를 이끌어낸 큰 요인이었다. 경제발전을 위해서는 개인의 자유도 일정 정도 유보할 수 있다는 시대적 분위기가 반영된 것이었다.⁸⁵⁾ “나를 따르라”는 외침이 효과를 얻기 위해서는 어떤 명분보다도 “실리”가 필요한 현실이었다.

“좋은 나쁜 건 싫은 건에 이제까지 크게 사람들의 마음을 뒤집어 놓은 것은 예수와 마르크스가 마음을 일으키게 하는 원천이었지, (중략) 어느날 갑자기 벼락을 맞은 듯이 결정적인 충격을 받구 예전의 자기와는 거의 본질적으로 달라지는 사람들을 말하는 거야.”

“그건 어떻게 달라지는 것일까요?”

“음, 그것은… 그렇게 된 그들은 눈에 보이는 것과 안 보이는 것을 가릴 것 없이 예전에 지녔던 귀중한 무엇인가를 아예 내던지는 점이라 할까.”

“…….”

“그런데 나는 예수나 마르크스의 순서가 바뀐 것이 인류의 불행이라고 생각해.”

“어떻게요?”

“나는 마르크스가 예수보다 먼저 났다면 해. 아니 예수가 마르크스보다 뒤에 나왔으면… 그랬으면 나는 서슴지 않고 기독교도가 될 거야.” (중략)

“지금 우리의 형편에서 없는 것은 너무나 많아, 뭣도 없고 뭣도 없고 남에 비기면 없는 것 투성이지. 그렇지만 가장 필요한 것은 공장을 세울 자본도 아니구 기계 등속도 아니구, 밭갈이할 땅도 아니구 거기 칠 비료도 아니야, 제일 필요한 건 누구나가 느낄 수 있는 벼락 같은 충격으로 전신이 뒤흔들리울 감동이란 거야.” (61-62면) (밑줄은 인용자)

이런 현실 인식을 바탕으로 K·김이 내놓는 엉뚱한 민족 서사시 구상은 현실에 대한 한탄이나 풍자로 그치지 않는다. 거기에는 사람들에게 다시 “전신이 뒤흔들리울 감동”을 일으키기 위해 “마르크스 뒤”의 “예수”를 찾고자 하는 열망이 담겨 있다. 그러나 이 열정을 정치적으로 세력화할 방법을 갖지 못한 K·김은 한낱 광인으로 낙인찍혀 정신병원에 갇힌다. 그와 함께

책」, 『한국정치외교사논총』 26-1, 한국정치외교사학회, 2004, 63-65, 84-85면 참조.
84) 홍석률, 「위험한 밀월-박정희·존슨 행정부기 한미관계와 베트남전쟁」, 『역사비평』 88, 역사비평사, 2009, 223-224면 참조.
85) 윤충로, 「베트남전쟁 시기 한국의 전쟁 동원과 일상」, 『사회와 역사』 95, 한국사회사학회, 2012, 307면 참조.

여론을 일으키기 위해 행동했던 대장장이 이칠성은 매국노로 낙인 찍혀 대중들에 의해 불태워진다. 이 극단적 상상이 당대 현실을 배경으로 보다 구체화되는 것은 이듬해 연재된 『물결은 메콩강까지』(『중앙일보』, 1966.6.8.~1967.2.28.)을 통해서이다.⁸⁶⁾

주인공 ‘남기욱’은 서울에 살고 있는 이북 출신의 화가로, 한국 전쟁 이후부터 지독한 무기력에 시달려왔다. 기욱은 변화를 도모하고자 하는 충동에 시달리며, 디트리히 본회퍼와 같은 결단을 할 때라고 판단한다. 본회퍼는 목사임에도 불구하고 히틀러 암살 작전에 참여하여 순교한 것으로 유명한 인물이다. 기욱이 어떤 이유로 무기력에 시달리고 있으며, 그가 본회퍼라는 상징적 인물을 통해 기대하는 현실의 변화가 어떤 것인지는 제대로 설명되어 있지 않다. 소설은 일본을 경유하여 이루어지는 기욱의 베트남행을 통해 그가 마주한 문제가 무엇인지를 우회적으로 드러낸다.

S기자는 까맣게 그을어 월남 사람처럼 타버린 얼굴로 나타났다. (중략)

그는 기욱을 레로이가에 있는 「국제대주가」(國際大酒家)라는 중국 음식점으로 데리고 갔다. 영어로 「인터네셔널 레스토랑」이라고 했다.

S기자는 중국인 보이가 갖고온 메뉴를 슬쩍 펴보고는 (중략) 보이에게 종이 쪽지에다 한자로 우미탕이라고 써보였다. 보이는 곧 알아차리고 등을 돌렸다.

“월남은 진시황 때부터 중국의 영향을 받아 왔으니까요.” (중략)

“아마 서기전 삼세기경이 되겠지요. 월남으로서야 침략을 받은 셈이지만……”

기욱은 문득 도쿄에서 월남 유학생이 번역해준 「도이·토아이」(對話)에서 읽은 사이공대학 철학과 학생의 수기를 생각했다.

…진시황을 보라! 히틀러를 보라. 드골을 보라…하면서 비상시에 있어서의 독재자의 권위를 찬양한 한 귀절을….

“여기서 얼마 안 되는 곳에 솔롱이라는 거리가 있는데요.” 하고 S기자는

“거긴 중국 사람들이 육칠십만 모여살고 있습니다.”

86) 정권이 내세웠던 주된 파병의 명분들이 주인공 ‘남기욱’에 의해 차례로 언급되며, 기욱은 기본적으로 정권이 내세운 명분에 동의하는 태도를 취한다. 그러나 정작 기욱 자신에 의해 그 명분들의 허점이 폭로되는 순간들이 이 소설에는 반복적으로 제시된다. 김종욱, 앞의 글, 368-376면 참조. 결국 그 어떤 명분도 베트남 전쟁 파병에 대한 기욱의 고민을 멈추지는 못한다. 기욱이 베트남 전선에 있는 한국인을 긍정하게 만드는 최후의 근거는 그가 개인적으로 친분을 맺고 있던 군인 세경의 죽음과 그의 아픈 가족사다. 이것은 이 소설을 연재할 당시 선우회가 정권이 내세운 명분으로는 베트남 전쟁 파병을 정당화할 수 없다고 인식하고 있었음을 반증한다.

“그렇게 많이?”

“예, 물론 대개가 월남 국적을 갖고 있지만, 그네들은 자기들이 월남 사람이 아니구 중국 사람이라는데 프라이드를 갖고 있지요.”

S기자는 계속했다. (중략)

“어디 그뿐인가요. 불란서 사람과의 사이에 난 트기가 또 야단이죠.”

중국인에 불란서 트기…… 미국인에다 코리언……. (158-159면)

기욱은 이것으로 월남의 일면을 안듯 싶었다.

불어가 능통한 탓으로 뿔혀서 이곳에 특파된 S기자, 그 S기자와 중국계 월남 여자와의 사이에 생긴, 문장이 안되는 엉망인 한자 나열로 말미암은 의사 소통, 게다가 간간이 쓰여진 역시 단어 나열인 영어……. (161면) (밑줄은 인용자)

위의 일화는 베트남에 온 기욱이 처음으로 월남인과 자신의 공통점을 확인하는 장면이다. 기욱은 베트남에 오기 전 월남 유학생의 수기 「도이·토아이」를 읽고 공산주의와의 대결이라는 관념 속에서 월남인들과 자신을 동일시했다. 하지만 실제로 베트남에 도착한 뒤 그가 가장 먼저 대면하는 것은 자신을 향한 월남인들의 차가운 시선이다. 또한 그는 한국에서부터 기대했던 메콩강을 마침내 두 눈으로 확인하고 찬사를 터뜨리지만 그 강이 메콩강이 아니라는 사실을 뒤늦게야 알고 머쓱해하기도 한다. 그런 그가 비로소 월남과 남한의 공통점을 체감하는 것은 ‘국제대주가’라는 식당에서이다. 이곳에서 기욱은 오랫동안 식민지 지배를 받았고, 여전히 식민 지배를 했던 국가의 문자에 기대어야 하며, 이에 더하여 이제는 영어라는 새로운 제국의 언어에 빚져야 한다는 데서 월남과 남한의 공통점을 발견한다. 이 순간 기욱은 다시 「도이·토아이」를 상기하지만, 이때 그가 떠올리는 것은 “진시황”, “히틀러”, “드골”과 같은 “독재자의 권위를 찬양한 한 귀절”이다. 이 쓸쓸한 현실에 대한 인식이야말로 기욱이 월남인들과 나눈 ‘도이 토아이’, 즉 대화의 내용이다.

월남에서 남한의 현실을 되비추어보는 기욱의 시선은 베트남과 한국의 역사적 상황을 겹쳐서 사유했던 당대 지식인들의 의식을 반영하고 있다. “민생, 민주화, 베트콩전”이라는 과제를 안고 있었던 베트남 군부는 5.16 군사정권과 무관하게 인식될 수 없었다. 반공주의를 기조로 하는 신생국으로서 월남과 한국 정부는 미국으로부터 자유로울 수 없었고, 정권의 안정을 위해

전권을 확보하려는 시도는 민정 이양의 가능성을 희박하게 만들고 있었다. 이 같은 현실에 실망과 불안을 느끼고 있던 한국 지식인들은 베트남 사태에서 한국의 현실을 보고 있었다.⁸⁷⁾ 기욱의 베트남행도 결국 서울에서 떨치지 못했던 무기력의 원인과 그 해결책을 찾기 위한 여정에 다름 아니다.

양복장의 문틈으로 검은 표지의 두툼한 책 한권이 보였다. (중략)

영문으로 된 성경책이었다. (중략) 일본의 호텔에서 본적이 있었다.

일본의 그것은 일본어의 번역이 들어있는 대역의 성경책이었지만 여기것은 순전한 영어만의 성경책이라는 점이 달랐다. (중략)

책의 변모는 그뿐이 아니었다. (중략)

찢겨진 것은 누가 휴지 대신에 찢어서 코를 풀어 내버린 것인지 몰랐다. (중략)

문득 예전에 친구인 종교철학자의 권유로 읽은 일이 있는 슈바이처의 예수전 연구사의 한 귀절을 뇌리에 되새겼다. (중략)

예수는 낯선 사람 이름도 없는 사람으로서 우리들한테로 온다.

예수는 ‘나를 따라라’고 한결 같은 말로써 이 시대에 해결하지 않으면 안되는 과제를 우리에게 가르친다. 예수는 명령한다. (중략)

사람들은 말로써 표현하기 힘든 비밀로 그가 누구인지를 알 것이다.

기욱은 생각했다. 비신자로서..... 지금, 그것은 예수가 아닌 누구이라도 좋다. 누구든지- 낯선 사람, 이름도 없는 사람으로서 여기 와야 한다. 이 베트남의 사이공에! 그리고 무엇인가 여기서 해야할 과제를 가르쳐야 한다. 그리고 명령해야 한다.

그러면 그 누구인가는 언제 오는가. (중략)

예수와 윤리를 근대적인 윤리와 조정하려는 것은 헛된 기도이다.

예수는 우리의 시대에도 존재한다. (중략)

지금 여기서 술한 사람이 죽어가고 있는데- 이 술한 사람이 죽어가는 골고다에 과연 예수의 십자가는 세워지고 있느냐.

시름에 잠긴 기욱의 귀에 아련히 포성이 들려왔다. (155-156면) (밑줄은 인용자)

기욱은 남한에도, 베트남의 사이공에도 예수와 같은 존재가 나타나 변화를 일으켜야 한다고 부르짖는다. 그러나 “골고다에 과연 예수의 십자가는 세워지고 있느냐”라는 질문에 되돌아오는 것은 아련한 포성뿐이다. 이 포성이 문자 그대로의 포성만을 뜻하는 것만은 아니다. 그 소리는 기욱의 희망

87) 김예림, 앞의 글, 20-24면 참조.

을 배반하는 현실의 일부이다. 마찬가지로, 영문으로 되어 있는 데다 그마저 일부가 찢겨버리고 만 성경책 또한 골고다의 예수를 찾을 수 없는 절망적인 현실을 상징한다. 이로써 기욱이 디트리히 본회퍼와 같은 영웅이 필요하다고 선언하는 이유는 분명해진다. 그것은 곧 골고다의 예수가 독재자를 막을 수 없으므로 “낯선 사람”, “우리의 시대”에 적합한 예수를 찾아야 한다는 판단에 다름 아니다.

문제적인 것은 기욱이 우리 시대의 예수, 즉 디트리히 본회퍼를 베트남 전선에 머무는 한국인에게서 발견한다는 점이다. 앞서 기욱이 독재자를 지칭한 문맥을 따질 때, 독재자에 대한 저항의식이 공산주의자와의 대결로 귀결되는 것은 서사상의 오류에 해당한다. 그럼에도 기욱은 베트남 전쟁의 최전선에서 군인들의 초상화를 그리며 살아가겠다고 선언하면서 그것이야말로 한국의 역사적 모순에 대응하기 위한 최선의 행동임을 길게 강변한다. 의미심장한 것은 그가 자신의 고백이 지금의 한국인이 아닌 먼 훗날의 한국인에게 읽힐 때 비로소 이해 받을 수 있으리라고 덧붙이는 대목이다. 이는 기욱 역시도 현재 자신의 선택을 어렵게 납득하고 있음을 반증한다. 그것은 곧 베트남전쟁 파병에 대한 작가 자신의 복잡한 심경을 반영하는 것이기도 하다. 요컨대 『물결은 메콩강까지』의 부자연스러운 결말은 이 무렵 선우휘가 말끔히 처리되지 않는 내적 곤경에 처해 있었음을 암시한다. 바로 직전에 연재된 장편 『사라기(沙羅記)』(1965.6.~11.)는 그 곤경의 정체를 해명하는 데 결정적인 단서를 제공한다.

“체면은 선셈이야.”

“난 이제 싫어졌는 걸.”

“뭐가?”

“모든 게...”

“모든 게라니?”

“뭔가 개운치 않아.”

“왜?”

“생각해 보게나. 그 정도로 넘겨서 체면은 섰을지 모르지만 그래 달라진 것이 뭐가 있어.”

“달라진 거야 없지만...”

“게다가 생각해 보게. 전국 이번에도 수천명 학생 가운데서 움직인 건 겨우 이

삼백 명뿐이었어.”

“언제나 그런 거지 뭐.”

“난 그게 싫단 말이야. 겁들이 나서 슬슬 빼면서 학생의 본분이 뭐니 뭐니 하구 이유를 들이는 것두 싫구, 나서서 떠들지만 체면만 세우면 그만이라는 그런 사고 방식도 싫어.”

“적극적이 못 된다는 거죠.”

“아니, 그런 게 아니구 적극적으로 나서건 나서지 않구 소극적이건 간에 명분이 명분으루 그치는 것이 싫단 말이야.”

“적당주의란 말이지?”

“예스냐 노냐 어느 쪽이구 솔직하지 못하다는 게 말이야.”

“그럼 자넨 어떻게자는 거야?”

“어떻게자는 것보다... 자기 자신에게 좀 더 충실하자는 거지, 적어도 자기자신 만은 속이지 말자는 거야.”

“.....”

“사실 나는 해도 좋고 안 해도 좋다는 생각이었어. 그렇지만 하게 된 이상은 철저히 해야만 하는 거지.” (53회) (밑줄은 인용자)

소설 첫 장면에서 서술자는 정부의 대외정책, 즉 한일협정에 반대하는 데 모를 주도했지만 새삼 환멸에 빠져 있는 한 청년을 보여준다. ‘이수’라는 이름을 가진 이 청년은 아무리 정의로운 대의명분을 외쳐도 현실이 달라지지 않는다는 사실에 자괴감을 느끼고 있다. 이수가 실토하는 것은 “예스냐 노냐”, 즉 어떤 신념이 옳은지의 여부는 사실 자신에게는 별로 중요하지 않았다는 사실이다. 이수의 목표는 다만 “어느 쪽이구” 선택하고, “하게 된 이상은” “명분이 명분으루 그치”지 않게 하는 것, 그래서 그 명분이 “자기 자신에게” “충실”해지도록 하는 것이었다. 요컨대 이수는 자기 성실성을 가장 중요한 삶의 기준으로 여기는 인물이며, 이 점에서 그는 초기 선우휘 소설 속 자전적 주인공들의 성격을 이어 받는다.

그런데 이수의 고민이 한일협정이라는 정치적 사안으로 인한 것임에도 불구하고 이 장면 이후 한일협정은 서사에 등장하지 않는다. 고국을 수십 년간 떠나 있던 독립운동가 현웅섭이 귀국하면서 이수과 그의 연인 ‘사라’가 자신들의 출생의 비밀을 알게 되는 과정이 소설의 대부분 내용을 차지한다. 현웅섭은 이수의 친부이며 사라는 현웅섭의 동지가 남긴 딸이지만 현웅섭의

실수로 이수와 사라는 자신들이 남매라고 오해하게 된다. 이렇듯 자신들에게 주어진 엉뚱한 고난에 반응하는 이수와 사라를 통해 『사라기』는 역사를 대하는 인간의 태도를 주제 삼는다.

“어느 날 저녁 갑자기 내가 사라더러 이제부터 영영 만나지 못하게 된다- 그렇게 말하는 일이 있어도 그렇게 말한 것은 나지만 내 뜻으로 그렇게 말한 것은 아니란 걸 알아줘야 해.”

“그럼 누가 강제로 그렇게?”

“아니 그런 것도 아니야. 사라, (중략) 나는 수동적이구 순종형의 인간은 아니니까 그런게 아니구……” (중략)

“어느 날 갑자기… 왜 성경의 요브기를 알지?”

“응”

“그렇게 갑자기 엉뚱한 일이 몰아닥치면…” (161회) (밑줄은 인용자)

이수는 자신과 사라가 남매 지간이라는 소식을 접한 충격을 성경의 「욥기」에 빚댄다. 「욥기」는 고난을 겪으며 신 앞에서 회의를 하는 한 인간의 이야기를 담고 있거니와, 그 서사는 기본적으로 고난사관과 유사한 원리로 이루어져 있다. 그러나 둘 사이에는 결정적인 차이가 있는데, 바로 욥의 경우 고난을 겪을 어떤 이유도 없었다는 것, 다시 말해 그가 겪는 고난에는 아무 의미도 없었다는 점이 그것이다. 욥은 신이 인정할 만큼 완전한 의인임에도 불구하고 단지 그 믿음을 ‘시험’하는 차원에서 극한의 고통을 겪어야 했다. 그런 욥에게 주인공의 고난을 빚댄다는 것은 당대 현실을 ‘고난’의 틀에서 이해하는 것은 동일하되, 그 인식 방법에서 선우휘에게 중대한 변화가 일어나고 있음을 의미한다. 1965년은 과거 역사에서 비롯된 고난이라는 점에서는 이전과 같았지만 선우휘가 믿어온 민족의 ‘엑소더스’라는 서사와는 동떨어진 시간이었던 것이다.

한일협정이라는 역사적 상황에 대응하고자 하는 이수의 의지가 서사상 1930년대 상해에서 활동했던 독립운동가 현웅섭의 귀국을 통해 탈출구를 찾아야 했던 이유는 여기에 있다. 현웅섭은 삼일운동 일 년 전 상해로 건너가 도산을 사숙하고 조소앙, 이광수, 신성모 등과 친교를 맺으며 임정 활동을 했다. 그런데 일본이 중국 대륙으로 들어오게 되면서 임정은 중경으로 옮겨가고, 현웅섭은 홀로 상해에 남아 “굴복을 가장”하고 스파이 활동을 이어가

라는 임무를 맡았다. 고국을 떠나기 전 잠시 일본 동경의 W대학에서 머물며 사귄 일본인 친구 오카와의 관계가 그 이유가 된다. 그는 일본과 중국이 평등한 입장에서 제휴해야 하며 조선 또한 대등한 자격으로 자치를 얻어 함께 아시아의 중흥을 일으켜야 한다고 주장하는 일종의 아시아주의자였다. 오카가 일본군부의 아시아주의와는 뚜렷하게 선을 그었기에 현웅섭은 오카와 뜻을 같이 하며 임정에 필요한 정보를 얻어냈다. 그러나 오카는 일본이 상해까지 들어오자 아세아주의를 수정하여 일본군부와 연합했고, 현웅섭은 오카에게 찾아가 거짓으로 전향한다. 현웅섭은 당시 견딜 수 없는 공허감에 시달렸음을 고백한다. 그런 그가 생활의 실감을 붙잡기 위해 중국인 여인과의 사이에서 얻은 아들이 이수였다. 독립운동이 퇴조하던 1930년대의 상해는 현웅섭 같은 한때의 지사들이 것처럼 정치적 이상주의가 소진된 이후의 새로운 '현실'에 적응해 살아간 도시였고, 그들에게 민족 운동보다 가깝게 실감되었던 것은 상해에 밀려든 자본주의의 위력이었다.⁸⁸⁾ 이수는 현웅섭에게 그 환멸의 시간을 상기하게 만드는 존재인 셈이다.

부친이 건디지 못한 믿음의 시험은 이제 이수의 죄로 돌아오고, 현재 이수가 마주한 환멸은 부친의 죄를 갚으라는 신의 명령이 된다. 그 시험을 통과할 수 있는 길은 뜻밖의 방식으로 발견된다. 이수를 둘러싼 남성 인물들이 아니라 이수과 함께 고난을 감당해야 하는 사라는 통째서이다. 서사의 대부분을 차지하는 중심인물 이수가 아니라 그가 사랑하는 대상인 사라가 이 소설의 제목인 이유도 여기에 있다. 서술자는 자신들이 남매라는 엉뚱한 소식을 듣는 사라의 반응을 자세하게 관찰한다.

내리는 달빛 아래서 이수가 망설이고 망설이다가 그런 이야기를 뱉어놓았을 때 사라는 핫 옷을 땀했던 것이다.

그토록 이수의 이야기는 터무니없고 엄청나게 느껴졌던 것이다. (중략)

그러나 사라는 웃지 못했다.

이수의 이야기의 귀가 맞아들여서가 아니었다.

이제까지 이수가 보여준 이해하기 힘든 언동이 그 이야기로써 모두 딱 제자리를 잡는다고 여겨진 까닭이었다.

어쩌면 실성했다고조차 여겨진 이수의 말 한마디나 동작 하나하나가 그 이야기

88) 정주아, 「유맹(流氓)의 서사와 재중(在中)조선인 집단의 자아상」, 『한국현대문학연구』 42, 한국현대문학회, 2014, 426-529면 참조.

로써 의미를 갖는 것이기 때문이었다.

그러기에 사라는 웃을 수 없었던 것이다. 터무니없고 엄청나다고 생각된 그 이야기로 말미암아 이수의 이제까지의 언동은 한줄기 체계가 서는 것이었다. (중략)

한번 깜박 눈을 감았다가 떠본다. 고개를 세차게 가로저어 본다.

그래도 깨어나지 않는 꿈- 아니 꿈이 아니라 엄연한 현실이었다. (중략)

후후후후, 참 우스워... 우스워 죽겠어... 아이 우스워 후후후후...

그렇게 혼자 웃다가 사라는 험하고 느꼈다. (167-168회)

위 장면에서 사라가 이수과 자신의 운명을 받아들이는 과정은 ‘웃음’을 참고 터뜨리는 행동을 통해 묘사된다. 이 점에서 그녀는 아브라함이 먼저 들었던 여호와의 음성을 뒤늦게 들은 후 웃음을 터뜨렸던 성경 속 사라와 비교된다.

그가 이르시되 내년 이맘때 내가 반드시 네게로 돌아오리니 네 아내 사라에게 아들이 있으리라 하시니 사라가 그 뒤 장막 문에서 들었더라

아브라함과 사라는 나이가 많아 늙었고 사라에게는 여성의 생리가 끊어졌는지라

사라가 속으로 웃고 이르되 내가 노쇠하였고 내 주인도 늙었으니 내게 무슨 즐거움이 있으리요

여호와께서 아브라함에게 이르시되 사라가 왜 웃으며 이르기를 내가 늙었거늘 어떻게 아들을 낳으리요 하느냐

여호와께 능하지 못한 일이 있겠느냐 기한이 이를 때에 내가 네게로 돌아오리니 사라에게 아들이 있으리라

사라가 두려워서 부인하여 이르되 내가 웃지 아니하였나이다 이르시되 아니라 네가 웃었느니라⁸⁹⁾ (밋줄은 인용자)

아브라함의 아내인 사라는 이미 생리도 끊어진 노년이었다. 그런 까닭에 그녀는 자신이 아들을 낳게 해주겠다는 여호와의 약속에 웃음을 터뜨린다. 그녀의 반응은 남편 아브라함과 유사하면서도 흥미로운 대조를 이룬다. 그녀가 웃음을 터뜨리기 직전 여호와는 먼저 아브라함에게 나타나 오래 전의 약속을 상기시킨다. 아브라함은 여러 민족의 아버지가 될 것이며 아브라함

89) 개역개정 성경, 「창세기」 18장 10-15절.

과 그 후손들은 가나안 땅을 영원히 소유하게 되리라는 약속이다. 이미 99세가 된 아브라함은 “엎드려 웃으며 마음속으로 (중략) 백 세 된 사람이 어찌 자식을 낳을까 사라는 구십 세니 어찌 출산하리요”⁹⁰⁾라고 혼잣말한다. 그럼에도 여호와가 자신의 약속은 변하지 않는다고 다짐하자 아브라함은 아무 말 없이 가족들에게 할례를 받게 한다. 자신의 믿음에 발생한 균열을 침묵과 행동의 순종을 통해 덮어두는 것이다. 위에서 인용한 사라와 여호와의 대화는 바로 그 다음에 이어진다. 그녀가 웃음을 터뜨리고 여호와에게 추궁을 당하는 과정은 아브라함이 침묵 속에 남겨둔 믿음의 균열을 표면화한다.

선우휘는 그런 사라의 역할을 미묘하게 변형한다. 이수의 이야기를 들은 사라는 처음에는 성경 속 사라와 같이 웃음을 터뜨린다. 자신에게 주어진 현실이 이제까지 믿어온 세계의 논리로 납득할 수 없는 것이기 때문이다. 그러나 그녀는 웃음을 거두고 이내 울기 시작한다. 성경의 사라와는 달리 이수의 이야기를 믿기로 한 것이다. 그 이유는 오직 “이수가 보여준 이해하기 힘든 언동이 그 이야기로써 모두 딱 제자리를 잡”고 “어쩌면 실성했다고 조차 여겨진 이수의 말 한마디나 동작 하나하나가 그 이야기로써 의미를 갖”기 때문이다. 기존의 신념 체계에서 납득하기 어렵더라도 그 이야기가 믿음의 시험을 통과하고 있는 인간에게 또 다른 체계를 부여해줄 수 있다면 그것을 받아들이는 것이다. 그런 그녀의 태도는 이수에게 자신이 마주한 역사적 한계를 어떻게 감당해야 하는지에 대한 하나의 계시와도 같다.

두 사람과 현웅섭을 연결해준 기자 ‘조정환’은 이수가 역사의 “엑스트라”에 불과한 한국인을 비로소 “드라마 속의 주인공”으로 만들어줄 “현대의 히로”라고 평가한다.

“난 삼십이 조금 넘어 이렇다 할 경험도 없으면서 공연스레 권태만 느끼고 있어. (중략)

나는 실생활에서 드라마를 못 느끼고 있단 말이야. 둘레에서 일어나는 드라마를 옆에서 보고 그것을 기록하는 데 그치지. 직접 드라마 속의 주인공이 되어본 일이 없단 말이야. (중략)

물론 관람석에서 운동시합을 보는 그런 잔인성인 줄 알지만.. 그러나 스탠드에서 보기만 하는 관중이란 때로 운동장 한복판에 뛰어들고 싶은 충동을 느끼는

90) 개역개정 성경, 「창세기」 17장 17절.

거지, 물론 그것은 사치야. 그렇지만 역사의 주인공은 언제나 드라마 속에서 괴로워하고 울고 웃고 하는 사람들이지. 스탠드에서 호콩을 까면서 구경만 하는 엑스트라는 아니야. (중략)

운명이 장중한 심포니가 울리면서 무엇인가 인간이 헤아릴 수 없는 힘이 자네를 앞으로 밀어내는 것이라면 한번 멎에 겨워 봐도 좋다는 말일세.”

“그럼, 저 같은 경우 그렇게 주인공의 역할을 맡은 배우처럼 멎에 겨워할 수가 있다고 생각하십니까?”

“그야 비장미란 본인이 느끼지는 못하는 법이지. 그렇지만 본인이 그것을 느낄 수 있다면 그것은 현대의 히로가 될 수 있어.” (중략)

“피해자가 히로가 된단 말입니까?”

“그렇지, 현대의 히로는 그가 얼마나 해를 입었는가 하는 데 있어, 가해자가 히로인 시대는 지났어. 가해자는 도살자, 정신이상자에 지나지 않지.” (중략)

“조형이 말씀하시는 건 자기가 선택하고 나서서 해를 입는다는 경우지 저같이 가만히 앉아 있다가 날벼락을 맞는 경우와는 다르지요.”

“아니 이젠 스스로 선택해서 해를 입는 피해자가 히로인 시대도 지났어.”

“그럼요?”

“자네 말대로 가만히 앉았다가 날벼락을 맞는 것이 히로야.” (155-156회) (밑줄은 인용자)

정환이 이수에게 사용하는 ‘현대의 히로’라는 표현은 1950년대 ‘성난 젊은이들’의 분노를 대변하며 논단의 기수로 떠올랐던 콜린 윌슨(Colin Wilson)의 영웅론에서 나오는 개념이다. 선우휘는 1965년부터 집필하여 1966년 발표한 『별빛은 산하에 가득히-강재구 소령의 짧은 생애』(흑조사, 1966)에서 베트남 파병 부대를 훈련시키던 중 순직한 강재구 소령을 ‘현대의 히로’로 평가한 바 있다. 선우휘가 소개하는 「아사달」의 권두언 「현대적 의미의 히로」 전문은 강재구 소령이 어떤 점에서 ‘현대의 히로’로 평가되는 것인지를 잘 보여준다.

「히로」의 의미는 시대에 의해서 좌우된다. 커린 윌슨도 말했듯이 「히로」란 그가 살고 있는 시대가 무엇보다도 필요로 하는 능력을 어떤 방법으로 구체화해 주고 있는 인간-이겠기 때문이다. 이제 와서 새삼스레 센트 헤레나에 유배된 「히로(나포레온)」의 복위를 꿈꿀 수는 없는 일이다.

그러면 현대적인 의미의 「히로」는 과연 어떤 인물인가? 이에 대한 구구한

설명이 이제는 구태여 필요 없게 되었다. 산 증인이 나타났기 때문이다. 드디어 현대적 의미의 「히로」가 나타난 것이다. (중략)

강소령은 이러한 타인 지향(아더-다이렉션)의 군중들로부터 치솟았다. -진리란 주체성이다-라고 한 키에르케골의 말을 잘 알고 실천했다. 「내면의 불꽃」을 가지고 있었다. 이 내면의 불꽃이 외계의 사악한 모든 것을 불태웠다. 어두운 외계에 광명을 던졌다. (중략) 그러나 월슨이 지적한 내면 지향과는 그 차원이 다름을 발견해야 되겠다. 월슨의 그것은 어디까지나 자기긍정자, 즉 개인이라는 것이 언제나 문제시되고 있지만, 그는 오직 자기를 부정했을 뿐이다. 자기를 희생했을 뿐이다. (268-270면) (밑줄은 인용자)

월슨은 현대에 필요한 영웅이란 “진리란 주체성이다”라는 키에르케고르의 말을 알고 스스로 실천하는 내면 지향형 인간이라고 규정한다. “히어로는 현상statusquo을 받아들이지 수 없는 인간이다. 그는 현재의 생활 방식에 반대하는 그것을 곧 자유의 관념으로 삼고 있는 그런 인간이다”라고 강조하면서 월슨은 히어로란 ‘내면의 불꽃’을 가지고 바깥 세계를 지배할 수 있도록 투쟁하는 야심가들이라고 설명한다. 월슨의 이 같은 주장은 카뮈와 사르트르에 대한 기본적인 동의를 바탕으로 한다. 그러나 월슨이 희망하는 것은 ‘새로운 실존주의’이며, 현 시대에 맞는 히어로이다. 정작 월슨은 ‘현대의 히로’가 누구인지 구체적인 내용을 제시하지 못한 채 “진짜 작품은 이제부터 시작되지 않으면 안 된다”는 주장으로 그치고 말지만⁹¹⁾ 「아사달」의 필자는 강재구 소령을 통해 ‘현대적 의미의 히로’가 어떤 존재인지를 확인한다. 이 같은 평가에 동의하며 선우회는 강재구 소령의 영웅성을 그의 일기 속에서 찾아낸다.

「고생 없이 성공 없다. 죽음을 통해 삶을 찾는 인생관을 가져 보자. 괴로움 속에서 행복의 즐거움을 찾도록 해 보자.」 (38면)

그는 입교한지 보름 만에 처음으로 분대장 생도에게 세찬 구타를 당했다. (중략)

「내가 무엇 때문에 이런 고생을 하여야 한단 말이나, 후회도 된다. 그러나 아 니다, 이것이 나의 운명이다.」

하고 마음속에서 뇌까리고는 「노오크로스, 노오크라운, 노오크로스, 노오크라

91) 이어령, 『저항의 문학』, 문학사상사, 2003, 331-343면 참조.

운」하고 수없이 되풀이해서 외이며 들뜬 마음을 가라앉히기에 애를 썼다.
(40-41면)

인생의 의의란 어떤 것인가? 인생이란 유한을 자각함으로써 무한을 희구하는 실존적 존재인 것이다. 그러므로 자신의 유한을 깨닫는다면 유한적인 가운데 무한적인 생의 가치를 남겨야 될 것이다. 이는 결코 하루 아침에 이루어지는 것이 아니라 부단한 노력으로써만 되는 것이다. (중략)

바쁜 생활 가운데서 자신의 의의를 모르고 그날그날을 보내는 수가 많다. 무슨 일을 할 때마다 행동 가치를 판단하며 미래의 원대한 어떤 목표와 결부시켜 그리로 이끌어 나가는 하나의 수난의 과정으로 생각하여 좀 더 성실한 생활을 하여야 될 것이다. (56-57면) (밑줄은 인용자)

강재구 소령의 일기에서 선우회가 주목하는 것은 인생을 “하나의 수난의 과정”으로 파악하는 자기 수양적 태도이다. 선우회는 고난을 벗어날 수 없다면 그것에 운명이라는 이름을 붙여서라도 고난의 의미를 찾는 극기의 자세야말로 이 시대가 필요로 하는 영웅성이라고 역설한다. 자기희생적이고 구도자적인 영웅성은 기존 선우회가 고난사관에 기대어 형상화했던 영웅상과 다르지 않다. 『물결과 메콩강까지』를 통해 본격화되는 선우회의 우편향이 갖는 문제성은 여기에 있다.

『물결과 메콩강까지』에서 기옥의 여정은 표면적으로 선우회가 그간 고수해왔던 예언자적 지식인상과 결별하는 과정으로 나타난다. 특히 기옥이 일본에서 평화운동가인 김석을 만나 논전을 벌이는 장면은 이전의 소설들과 극명한 대조를 이룬다. 가난한 제일 동포로서 김석이 견뎌온 고달픈 세월은 민족의 수난사를 대표한다. 그러나 석은 성인이 된 후에도 키가 더 자랄 수 있다고 희망을 주는 사업 아이템을 개발하여 큰돈을 벌어들인다. 일본인들이 대체로 키가 작다는 사실에 착안하여 그들의 욕망을 정확히 건드렸던 것이다. 이제 석은 해외 유명 신문에 광고를 실어 베트남에 평화를 가져오겠다는 야심찬 꿈을 꾀다. 석은 과거 자신은 “아무렇게나 길바닥에 내어던져져서 이 사람 저 사람의 발길에 채인 한낱 돌멩이”의 신세였지만 이제는 “돌멩이도 입을 열고 자기를 주장”하게 되었으니 ‘석(石)’이란 이름 역시 “바위처럼 끄떡도 않는다는 요지부동의 뜻”으로 재해석해야 한다고 이야기한다. ‘석’이라는 이름의 풀이에서 노골적으로 암시되듯이 김석은 「유서」의

예언자적 인물인 수인과 석 부자의 상징성을 고스란히 물려받은 인물이다. 여론을 일으켜 국제 정세를 바꾸어보겠다는 야심은 「십자가 없는 골고다」의 칠성을 연상시키기도 한다. 그런데 기옥은 석을 “치인(痴人)의 백일몽”에 빠진 “돈키호테”라고 단언한다. 석은 한국의 현실을 정확히 인식하지 못하고 사르트르를 맹목적으로 추종하는 한국 지식인의 전형이라는 것이다.⁹²⁾ 선우휘는 석에 대한 비판이 곧 자기비판이라는 것을 알고 있다는 듯 기옥으로 하여금 자신도 사르트르 사상에 빠져 있었으나 이제는 자기기만을 그만두어야 할 때라고 선언하게 한다. 이것은 거꾸로 베트남 전쟁이 그전까지 선우휘가 추구했던 예언자적 지식인상으로는 용납할 수 없는 것이었음을 뜻한다.

기옥이 지식인으로서 기존에 자신이 견지했던 관점을 수정하면서까지 이 전쟁을 스스로에게 납득시키고자 몸부림치는 동기는 간단하다. 기옥이 문제삼는 것은 석의 목표가 실현 불가능하다는 사실이다. 석에 대한 비판이란 서울에서 기옥이 지식인으로서 느껴왔던 무력감에서 벗어나고자 하는 강력한 충동에서 비롯되는 셈이다. 그 충동에 따라 기옥은 그동안 그토록 비판해왔던 현실을 자기 신념으로 만들고자 몸부림친다. 이때 기옥이 자신의 모순적인 태도를 정당화하기 위해 끌어오는 것은 바로 “키에르케고르의 대지진”(68면)이다.

그때 엄청난 지진이, 무서운 변동이 일어났다. 그것은 나에게 전 현상의 새로운 해석을 강요했다. 나는 아버지의 장수가 하느님의 축복이 아니고 오히려 저주라는 것을 알았다. (중략) 나는 아버지에게서 우리들 모두보다도 더 오래 생존해야 할 운명을 걸머진 하나의 불행한 인간을 보았을 때, 나의 주위에 죽음의 침묵이 짙어가는 것을 느꼈다. 아버지는 그의 모든 희망을 묻은 무덤 위의 비석이 되어야만 한다! 하나의 죄가 모든 가족의 머리 위를 뒤덮고 있음이 틀림없다. 하느님의 형벌이 그 위에 있음이 틀림없다. 모든 가족은 ‘실패한 시도’로서, 하느님의 힘찬 손으로 취소를 받아야 한다!⁹³⁾

92) 이는 당시 사르트르가 일본에 머물며 베트남 전쟁에 대한 반대 의견을 적극 표명하고 일본과 한국의 비판적 지식인들에게 많은 영향을 미쳤던 상황과도 관계가 있다. 실제로 이 무렵 선우휘는 일본에 머물면서 사르트르가 보인 행보에 지대한 관심을 가지고 관련된 자료를 최대한 찾아보았다고 밝힌 바 있다. 선우휘, 「현실과 지식인」, 『아세아』, 1969.2.

93) 쇠얀 키에르케고르, 앞의 책, 278-279면.

위 인용문은 22살의 키에르케고르가 남긴 일기의 일부이다. 여기에서 그가 말하는 대지진은 십대 시절 그가 주변 사람들로 부터 존경을 받는 신앙인이었던 부친의 비밀스러운 죄악을 알게 되었던 일을 가리킨다. 키에르케고르를 근원적인 불안으로 몰아넣고 약혼녀와 파혼까지 하게 했던 이 사건이 무엇인지 정확히 명시되어 있지는 않다. 그러나 그 사건을 통해 키에르케고르가 아버지의 종교적 죄를 알게 되었다는 것은 분명하다. 이미 앞선 3년간 어머니와 다섯 형제가 죽고 노년의 부친, 만형, 키에르케고르 자신만이 남아 있는 상태였다. 키에르케고르는 아버지는 물론 형제들 모두의 삶이 축복이 아니라 아버지의 죄로 인한 저주의 소산이라고 보기 시작했다. 이후 키에르케고르는 자포자기의 심정으로 도덕적인 타락의 시기를 보냈고, 그의 방향은 자살미수사건으로까지 치달았다.⁹⁴⁾

키에르케고르가 인간의 실존적인 고독과 죄의식을 마주한 계기가 ‘대지진’이었다고 할 때, 기욱이 서울에서의 내적 갈등을 끝내기 위해 ‘대지진’을 일으키려 하는 것은 ‘대지진’을 정반대로 적용한 결과로 읽히기도 한다.⁹⁵⁾ 그러나 이 같은 적용을 가능하게 하는 것은 키에르케고르의 영적 수사법 그 자체이다. 키에르케고르의 용어와 위기와 선택에 관한 영적 수사법은 정치 현실에 매우 대조적으로 적용될 수 있다. 1933년 독일 사회는 그 가능성이 극단적으로 표면화된 사례였다. 당시 지식인들은 신이 독일인들을 운명적인 선택의 기로에 놓았으며, 어떤 결단을 내려야만 한다는 점에 이견이 없었다. 이때 키에르케고르의 용어를 유행시켰던 바르트는 히틀러에 대항했고, 그의 제자로 키에르케고르의 『공포와 전율』에 부록을 달기도 했던 에마누엘 히르쉬는 독일의 전쟁 목표를 지지했다.⁹⁶⁾ 바이마르 보수 혁명의 중심에 있었던 법학자 슈미트의 “결단주의”도 이런 분위기 속에서 나타난 것이었다. 그는 보편적 윤리에 바탕을 둔 규범적 행위 대신 구체적 정치 상황에서 효과를 발휘하는 행위를 가치 있게 여겼고, 그 행위는 합리적인 계산이나 합의

94) 위의 책, 같은 면 참조. 키에르케고르가 알게 된 부친의 죄가 무엇인지에 대해서는 몇 가지 해석이 있다. 그 중 키에르케고르의 부친이 과거 어린 가정부를 강간한 결과 키에르케고르와 나머지 형제들이 태어나게 되었던 내력을 의미한다는 해석이 유력하다. 자세한 설명은 김진규, 앞의 글, 119-120면 참조.

95) 김진규, 앞의 글, 120면 참조.

96) 마크 릴라, 앞의 책.

가 아니라 정치적 책임자의 결단을 통해 결정되어야 한다고 믿었다. 바르트는 히틀러에 저항했던 데 반해 슈미트는 나치당원으로 가입했지만, 종교적이고 종말론적인 상상력을 바탕으로 독일 사회의 문제를 타개하고자 했다는 점에서 두 사람의 사유 구조는 동일했다.⁹⁷⁾

앞서 살펴보았듯이 기옥은 사르트르 사상으로 대변되는 지식인의 현실 ‘참여’를 실천해왔으나, 그의 노력은 실제적인 성과를 거두지 못했다. 키에르케고르 일가와 마찬가지로 기옥 역시 ‘하느님의 축복’을 받았다면 결코 일어나선 안 되는 상황을 마주하고 있었다. 이런 상황에서 믿음의 세계로부터 이탈하지 않는 방법이란 이 상황을 ‘하느님의 힘찬 손’이 가한 ‘형벌’로 해석하는 것뿐이다. ‘대지진’ 이후 키에르케고르가 믿음의 사람으로 거듭날 수 있었던 것도 가족의 비극을 ‘하느님의 형벌’로 받아들인 자세 덕분이었다. 기옥은 바로 이 같은 시선의 전환을 스스로에게 요청하고 있었다. 신념의 인간에게 그 전환은 아브라함과 같은 ‘믿음의 도약’을 실천하는 일이었다. 이와 같은 기옥의 도약은 작가 선우휘의 도약이기도 했다. 정치적으로 선우휘는 급격한 입장 변화를 감수했으나, 그것은 키에르케고르적 영웅이 되고자 하는 목표를 견지한 결과였다. 이 시기부터 본격화되는 정치적 보수주의자로서의 행보는 역설적으로 역사의 장에서 적극적으로 행동하고자 하는 집념의 산물이었던 것이다.

3.2. 종교적 이상과 역사적 상황의 모순과 자기성찰

선우휘는 변화하는 국내외적 정치 상황 속에서 지식인으로서의 자기 목표를 견지하기 위해 애썼다. 그 과정에서 반공 보수주의자의 면모는 점차 확고해져갔다. 일례로 1969년 선우휘는 「현실과 지식인」(『아세아』, 1969.2)에서 사르트르에 공감하는 후배 문인들을 곧장 쿠바 혁명에 연결 지음으로써 박태순 등으로부터 강한 비판을 산 일이 있다. 그 비판은 선우휘가 역사의 장에 적극적으로 개입해야 한다고 주장해왔던 것과는 달리 그에 위배되는 정치적 입장을 취하고 있음을 지적한 것이었다. 그러나 선우휘는 오히려

97) 전진성, 앞의 책, 59-60면 참조.

후배들의 지적을 일정 부분 인정하는 동세대 작가들이야말로 자기 신념에 충실하지 못하다며 반박했다. 후배들의 비판은 자신의 선택이야말로 내적 신념에 충실한 결과임을 입증하고자 하는 선우휘의 고집을 강화할 뿐이었던 것이다. 그것은 자신의 이상과 현실에서의 행동이 괴리되었음을 인정하지 못할수록 둘 사이의 간극이 심화되는 악순환의 과정이었다.

흥미로운 것은 말년의 선우휘 소설에 이 자기모순에 대한 인식과 이를 처리하기 위한 고투의 흔적이 남겨져 있다는 사실이다. 특히 1970년대 중후반 이후 선우휘의 중요한 문학적 주제로 이광수의 지사적 면모가 아닌 일제 말기의 친일과 해방 이후의 자기반성이 주요하게 제시되는 데에서 그 분투의 과정을 확인할 수 있다. 자기 신념에 대한 고집으로 기울어가던 선우휘에게 그와 같은 성찰을 가능하게 했던 것은 다름이 아니라 신념과 점차 괴리되어 가는 현실 그 자체였다. 종교적 이상과 역사적 상황은 서로가 서로를 거울처럼 비추는 가운데 끊임없이 재검토되었고, 그에 따라 둘의 결합 방식 역시 조정되었다. 이 절에서는 1980년을 전후하여 발표된 『노다지』와 「진혼」 두 작품을 통해 그 성찰의 내용을 살피고, 선우휘의 성찰이 도달한 지점에서부터 거꾸로 그가 실현하지 못한 종교적 이상주의의 또 다른 정치적 가능성을 짚어본다.

『노다지』(『월간조선』, 1979.2.18.~1981.8.29.)는 선우휘의 소설 중 가장 긴 분량을 자랑하는 작품이다. 분량에서부터 나타나듯 이 작품은 개화기에서 휴전에 이르기까지 조선인의 역사를 서사화하겠다는 야심찬 의도를 담고 있다. ‘노다지’라는 제목은 그 역사가 한반도의 돌밭에서 캐낸 황금을 외국인에게 빼앗겨온 수난의 과정이었음을 암시한다. 앞서 살펴보았던 것처럼 선우휘는 초기 소설에서부터 약소민족으로서 조선인의 처지를 ‘돌맹이’에 비유하고 그 의미를 변주해왔다. 이 비유를 전면에 내세워 작품의 제목에까지 반영하고 있다는 데서 『노다지』가 한국인의 자기 소외를 극복하고자 했던 선우휘의 노력이 집대성된 작품임을 짐작할 수 있다.

도흠은 그 돌무더기 속에서 은은히 빛나는 물체를 얼핏 보았다. 허리를 구부려 한 주먹 집어 들었다. (중략) 그 은근한 빛은 메추리알만한 돌맹이 하나에서 내뿜고 있었다. (중략)

돌맹이 거죽을 벼익 긁었다. 그러자 한 줄기 너무나 선명한 누런 빛이 드러났

다.

중첩이 자지러지게 소리쳤다.

“누렁이다!”

도흠도 엉겁결에 따라 외쳤다.

“누렁이!” (11-12면)

소설은 운산 광산의 광부인 ‘김도흠’이 처음으로 ‘누렁이’를 발견하는 극적인 순간으로 시작된다. 그러나 도흠은 곧 미국인 광산주로부터 ‘노터치’라는 엄명을 듣는다. 이 사건은 도흠과 그의 아들 ‘수인’의 삶이 어떻게 전개될 것인지를 예고한다. 도흠은 누렁이를 미국인과 일본인에게 연이어 빼앗긴 데 이어 러일전쟁, 한일합병 등의 과정에서 고향 땅 또한 러시아인과 일본인에게 번갈아 내어준다. 이윽고 해방이 된 후에는 공산주의자들이 도흠의 땅을 빼앗는다. 수인 역시 공산주의자들에 대한 반감으로 고향 정주를 떠나 월남하고, 이후 군인이자 기자로서 불안정한 생활을 이어간다. 한편 수인의 절친한 벗 ‘기욱’은 6.25 전쟁 도중 운산 땅을 다시 밟지만 미군과 중공군의 개입으로 인해 곧 그곳에서 물러나고 만다. 평양까지 올라갔던 수인 역시 가족과 재회하기도 전에 철수 명령을 듣는다. 대동교를 건너며 수인은 이 장엄한 ‘민족 대이동’의 이면에 깔려 있는 운명적인 의미를 발견하는 것에 민족의 사활이 달려 있다는 두려움을 느낀다. 이후 전쟁이 휴전으로 접어들고 수인이 아버지와 자기 세대의 고난을 기록으로 남기겠다고 결심하면서 소설은 끝이 난다.

이 같은 서사를 통해 선우회는 한국인의 역사적 조건 속에서 자신이 걸어온 삶의 궤적에 새롭게 일관성을 부여하려 시도한다. 그간의 자전적 소설들에 등장한 작가 자신의 경험이 다시금 묘사되면서도 미묘한 변형이 가해진 대목이 무수히 발견되는 것이 이 같은 판단의 근거이다. 특히 아래의 일화에서 주인공 수인을 통해 작가의 자전적 경험이 재현되는 양상은 「유서」에서 수인의 경우와 극적인 대조를 이룬다.

(A)

「참 경사(京城師範) 강당에서 페스타롯치의 그림이 없어졌다면서?」

「예, 사꾸라이노·와카로 바뀌었습니다.」

「그거야.」

하고 강선생은 말을 이어

「그것이 요즘 교육의 상징일세. 지금 교육은 페스타롯치를 요구하고 있지 않아, 자네들은 그걸 알아야 해 아!」 (「유서」, 192면)

「……강선생이 우리들 보고 젊은 것이 좋다고 하셨지, 그리고 서둘지들 말라구. 지금은 평상시가 아니니 어떡허겠나, 그저 서로 젊다는 것을 핑계삼아 꼭 참아보는 수밖에」 (중략)

「젊은 것을 핑계삼아 참아보자니 언제까지 어떻게 무엇을 참아야 하나? (중략) 우리의 술한 어른들도 젊었을 때는 그랬던 것이 아닌가? 강선생님한테 편지를 올렸더니, 「그 심사 십분 해아릴 수 있거늘 그저 자중자애 청탁(淸濁) 병참의 묘리를 터득하기 바란다.」는 하서를 보내오셨군, 후배를 해아리시는 말씀인줄 알지만 강선생님 자신은 청탁병참이 아니시니 어떻게 받아들이면 좋을는지……」 (「유서」, 197면)

「내가 보기엔 강선생님은 하나의 상징이야.」

「상징이라구?」

「당연히 우리들이 받아야 할 괴로움을 강선생이 한 몸에 받고 있는 것이지 어린 것들에게 거짓말만 가르치고 있는 우리가 받아야 할 형벌을 강선생님이 대신 받고 있단 말이야.」 (「유서」, 200면)

(B)

대강당에 걸려 있던 커다란 「페스타로치와 아이들」 그림은 이미 사라지고, 그 대신 그만한 크기의 「낭코 후시 사쿠라이노 와카레」라는 그림이 붙어 있었다. (중략)

이원해는 30여 분 뒤 수인을 찾아왔다.

어렴풋이 짐작했던 대로 그는 「가만히 있을 수 없지 않느냐」고 했다. (『노다지』, 210면)

수인은 그러한 어린이들에게 자기가 무엇을 가르치고 있는가에 대하여 가끔 회의하고 스스로에게 묻는 수가 있었다. (중략) 신교수가 들려준 말을 뇌리에 되살리며 스스로 위로하는 것이었다. 비범하지 않고 평범한 많은 사람은 자기에게 주어진 상황에서 최대한의 노력을 할 수밖에 없는 게 아닌가 하던 그 신교수의 가르침은 날이 갈수록 수인의 좌우명으로 굳어져갔다. (『노다지』, 222면)

먼저 (A)는 「유서」의 인용문이다. 일제의 군국주의 교육 방침에 따라 한직으로 밀려난 강인 선생을 보며 수인과 ‘나’가 고민하는 대목이다. 강인 선생은 두 사람에게 시대가 시대인 만큼 ‘청탁병참’의 자세로 살아가야 한다고 이야기한다. 여기서 ‘청탁병참’이란 ‘청탁병탄(淸濁併呑)’의 잘못된 표기로, ‘청탁병탄’은 일제 말기 변화한 시대 흐름에 순응하며 살아가는 태도를 비유적으로 가리키는 표현이다. 그러나 이 같은 가르침을 주면서 정작 강인 선생 자신은 청탁병탄하지 못하고 페스탈로치의 교육관을 지켜 수난을 당한다. 수인 역시 강인 선생처럼 페스탈로치의 교육관을 지키기 위해 강인 선생이 수감된 감옥을 찾아가 소동을 벌이고 끝내 목숨을 잃는다. 앞서 살펴 보았듯이 그런 수인의 무모함은 ‘나’에게 교사로서 자기 삶의 거짓을 돌아보게 하는 예언자적 태도로 인식되었다.

그런데 (B)에서 파악할 수 있듯이 동일한 자전적 경험이 『노다지』에서는 매우 대조적으로 그려진다. 김수인은 대강당에 걸려 있던 페스탈로치 그림이 떼어지고 사쿠라이노 와카의 초상이 걸린 시국에서 선생으로서 자신이 아이들에게 무엇을 가르치는가에 대해 회의한다. 그러나 그때마다 “비범하지 않고 평범한 많은 사람은 자기에게 주어진 상황에서 최대한의 노력을 할 수밖에 없는 게 아닌가”라고 타이르던 학창시절 한 조선인 선생의 가르침을 상기한다. 그것은 곧 「유서」의 강선생이 말했던 ‘청탁병탄’의 자세에 다름 아니다. 그런데 강선생에 대한 현수인의 반응과 달리 『노다지』에서 김수인은 ‘청탁병탄’하라는 가르침을 있는 그대로 받아들인다. 「유서」에서 『노다지』로 옮겨 오면서 현수인과 ‘나’ 중 더 거짓된 삶을 살았던 ‘나’의 인생 궤적만이 재현되고 있으며, 그 시선의 주인공이 김수인으로 바뀌어 있는 것이다. ‘청탁병탄’이라는 교훈에 대한 태도에서 단적으로 나타나듯이 김수인이라는 인물의 가치관은 현수인의 신념이 현실과 타협한 결과이다.

그럼에도 불구하고 『노다지』의 자전적 주인공은 여전히 민족의 독립을 꿈꾸는 이상주의자로 묘사된다. 특히 주목할 것은 수인이 평생 톨스토이즘에 깊은 관심을 두었다는 점이 부각되고 있다는 사실이다. 수인은 톨스토이의 사상 중에서도 종교적 색채가 강한 말년의 작품 『부활』에서 지대한 영향을 받았다고 회고한다. 『부활』을 통해 인류 공동체 차원에서의 연대와 평화를 꿈꿀 수 있었고, 이를 바탕으로 일본에 대한 비판적 인식도 가질 수

있었다는 것이다.

밖의 세상은 날로 어수선했다. (중략) 강대국에 의한 약소국의 유린은 그토록 시공을 가리지 않고 몇대로 자행되기에 이르렀던 것이다.

막연하나마 『이디오피아의 소년』이라는 시를 써서 어렴풋이 이디오피아 소년에게 동정을 느꼈던 수인은 비슷한 감정을 중국 소년과 체코 소년과 핀란드 소년에게서 느낄 수 있었다. (중략)

이들 동안 『부활』의 세계에 깊숙이 빠져들었던 수인은 (중략) 모든 것을 다 사랑하고 용서할 것만 같았다. 일본 사람도, 이탈리아 사람도, 독일 사람도, 러시아 사람도…… (181-182면)

톨스토이를 통해 수인이 회고하는 학생 시절의 이상은 그가 태어나고 자란 정주의 문화적 특성과 깊이 연관되어 있다. 그 문화적 특성이 어떠했으며 그로부터 수인이 받은 영향이 무엇인지를 알려주는 것이 아버지 도흠의 인생관이다. 도흠은 전형적인 서북 서민으로서 지극히 실용주의적인 사고를 지닌 장사꾼이다. 그는 국가에 아무 의미도 부여하지 않고, 가족에게 이익이 된다면 서양 문물도 얼마든지 수용한다. 그런 그가 이 땅의 ‘노다지’에 보이는 집착은 민족이나 국가 어느 범주로도 포섭되지 않는다.

도흠의 간절한 관심은 「나라를 팔아먹었다」는 이완용(李完用)이란 자가 대체 얼마를 받고 팔아먹었는가 하는 점이었다. (중략) 그가 받을 은금(銀金)의 많고 적음에 관심이 갔던 것이다. (중략)

“나라도 제대로 팔아먹지 못한 놈들 같으니.”

전통적으로 나라와 자기의 관련에 대한 인식이 박약한 이 고을 사람들은 망국(亡國)으로 느껴야 할 울분이나 비감은 다락 위에 올려놓고 그토록 빗나간 반응을 보이며 이완용 일파가 (중략) 찌찌하고 웅졸한 소인배라고 매도한 끝에 거의가 기묘한 탄식으로 말뼃음을 하였다. (54-55면)

나라와 자기 자신의 관련성에 대한 인식이 박약한 것은 ‘이 고을’, 즉 정주의 특성이다. 성장기에 수인이 도흠으로부터 배운 것은 바로 이 보편주의적 감각이었고, 톨스토이에 대한 관심 역시 이런 배경 위에서 형성된 것이었다. 국가라는 단위에서 정체성을 찾을 수 없게 된 식민지 조선인들에게 “정의,

지선, 박애 등의 원칙에 근거를 둔 인류라는 공동체의식”은 약육강식, 우승 열패, 부국강병 등에 대한 환멸을 대체할 수 있는 대안이였다.⁹⁸⁾ 수인이 유년 시절 수학여행 장소였던 만주 안동의 풍경을 인상적으로 기억하는 것은 그 보편적 이상이 그곳에서 실현되고 있는 것처럼 보였기 때문이다.⁹⁹⁾

어렸을 적에 본 신의주와 달리 오랜 세월이 흘러 장성한 수인의 눈에 신의주는 국경도시의 색채가 더더욱 완연했다. 게다가 수학여행 때 자유롭게 건너서 만주 접경도시인 안동으로 갔던 압록강에 걸친 개폐교는 시한이 지나 개폐를 멈춘 지 오래데다가 지금 만주땅은 국부군이 점령하고 있어서 소련군에 의한 다리목 경계가 삼엄했다. (중략)

오랜만에 보는 압록강은 예나 다름없이 유유히 흐르고 있었다. 그 너머로 거무튀튀한 안동 거리가 보였다. 수인은 그 압록강 다리 가까이에 이르러 잠시 회상에 잠겼다. 개폐교가 내려지자마자 다리를 건너 안동으로 건너가 친구 세 명과 어울려서 마차를 타고 진강산으로 갔던 그 시절 그때. (중략)

변화가로 나가 오가는 중국 사람들 틈에 끼어 과자가게에 들어가 이른바 「러시아 아메」를 선물로 사던 일. (325-326면)

이처럼 『노다지』는 수인이 톨스토이 사상에 공감하는 이상주의자이며, 그 같은 특성이 정주의 문화적 배경 속에서 형성된 것임을 보여준다. 이로써 수인은 물리적으로뿐 아니라 정신적으로도 도움을 계승하게 되며, 두 사람의 이야기는 빼앗긴 ‘노다지’를 되찾으려는 한국인의 고투를 대변하는 서사로서 연속성을 부여 받는다. 그럼에도 불구하고 『노다지』의 서사는 도움을 중심으로 한 전반부와 수인을 중심으로 한 후반부로 구분되며 이 둘 사이에는 다소간의 단절이 존재한다. 이는 단순한 서술상의 문제를 넘어 도움과 수인의 가치관에 결정적인 차이가 있기 때문인데, 국군의 평양 수복과

98) 하신애, 「아시아 지역/정체성 상상과 탈중심의 문화지리학」, 연세대학교 박사학위논문, 2016, 32-39면 참조.

99) 본래 한반도 내에서 이루어졌던 보통학교 수학여행은 1920년대에 일본, 만주로의 원거리 여행으로 변경되었다. 3.1 운동 이후 총독부의 동화교육 추진, 일본 자본주의의 위기로 인한 만주 관광수요의 감소 등이 그 배경이었다. 만주 여행은 만주국 성립 전후인 1920년대 후반에서 1930년대 전반에 특히 확대되었다. 안동은 무순-봉천-여순-대련으로 이어지는 일반적 여행 코스의 시작점이었다. 방지선, 「1920-30년대 조선인 중등학교의 일본·만주 수학여행」, 『석당논총』 44, 동아대학교부설 석당전통문화연구원, 2009, 172-182, 195면 등 참조.

후퇴의 과정에서 그 균열은 단적으로 드러난다.

수인은 김중사에게 그 돈더미에 불을 지르도록 했다. 김중사가 수인이 이르는 대로 라이터 불을 켜서 그 지폐 더미를 태우려고 했다. 그러나 사람들 손때가 묻은 지폐엔 좀처럼 불이 당기지 않았다. (중략)

김중사는 무진 애를 태우는데 돈더미는 아직도 불을 끌어들이지 않았다. 마치 붉은 지폐가 자기를 태우려는 불길을 거역하는 듯했다.

그때 수인의 머리에 애써 태울 필요가 있을까 하는 의문이 들었다. (중략)

“나는 피난을 가는 분이든 안 가는 분이든 그걸 따지진 않겠소. 어쨌든 나는 여러분을 우리 편으로 생각하고 싶소. 그래 이 돈을 태우지 않고 여기서 여러분에게 나눠드릴 것이요. 그러니……”

거기서 수인은 그만 입을 다물고 말았다.

난데없이 나타난 이리떼처럼, (중략) 수인에게로 몰려온 것이 아니라 돈더미로 뛰어들었다는 편이 옳았다.

수인의 권총도 소용없었다. (중략) 지폐 한 뭉치를 서너 사람이 다투어 쥐어뜯며 싸웠다. 때리고 차고 찌르고 핏줄고 물었다. 나중에는 돈은 돈대로 사람은 사람대로 나뒹굴었다. (858면)

평양을 수복한 감격적인 순간, 수인은 자신을 모세와 같은 민족 지도자로 상상하며 잠시나마 사람들의 욕망을 통제하고 있다고 믿는다. 평양에서 철수를 해야 하는 상황이 되어서도 여전히 수인은 백의(白衣)의 무리를 바라보며 신의 계시를 찾으려 한다. 그런 수인을 방해하는 것은 다름 아닌 백의의 무리이다. 수인이 평양에서 물러나는 과정에 대한 위의 묘사는 수인의 싸움이 무엇을 상대로 한 것이었는지를 상징적으로 보여준다. 그것은 곧 정치적 사안을 압도하는 경제적 욕망에 대한 반감과 우려이다. 월남 이후 수인이 철저히 남한 군인으로서 사고하며 공동체의 질서에 반하는 일체의 행동을 거부하는 것은 경제적 관심사보다 정치적 사안을 앞세우기 위한 몸부림이다. 아버지 세대에서 빼앗긴 땅을 되찾겠다는 목표로 행동하지만, 이를 위해 수인이 정작 도둑이 땅을 통해 추구했던 가치에 정면으로 맞서고 있다는 사실은 아이러니하다.

주목할 것은 수인이 이 같은 모순에 빠지게 된 것이 그가 톨스토이를 이해하는 방식의 특성과 관련된다는 점이다. 그리고 그 특성은 1965년 이후

선우휘가 종교적 이상을 역사적 현실과 접속시켜온 방식의 문제성을 고스란히 반영한다.

선우휘는 14살 무렵 이광수의 『유정』과 톨스토이의 『부활』에 커다란 감동을 받았다고 회고한 바 있다.¹⁰⁰⁾ 이 두 작품이 학생 시절 선우휘에게 정신적으로 강한 영향을 준 작품으로 대등하게 놓여 있다는 것은 흥미로운 사실이다. 이광수가 자타가 공인하는 조선의 대표적인 ‘톨스토이안’이었다는 것은 유명한 사실이거니와, 톨스토이 사상에 대한 선우휘의 관심이란 이광수에게서 받은 정신적 영향과 분리될 수 없다.¹⁰¹⁾

식민지 조선 지식인들 사이에서 톨스토이에 대한 관심은 일반적이었다. 1920년대 톨스토이 수용은 정신적 개조와 인격 수양이라는 보편적 종교원리의 충위와 사회 체제에 저항하고 문명을 비판하는 사회비평의 충위로 구분할 수 있는데, 이 중 전자의 대표적인 사례가 바로 이광수다. 이광수는 아나키즘이나 사회주의 등의 혁명론과 거리를 두면서 톨스토이를 ‘정신적 인도주의자’로 규정했다.¹⁰²⁾ 종교적 색채가 짙은 톨스토이 말년의 작품 『부활』을 세계 최고의 문학 작품이라고 손꼽은 데서 이광수의 톨스토이 수용이 지닌 성격은 분명히 드러난다. 톨스토이에 대한 이광수의 사랑이 평생에 걸친 것이었으되, 톨스토이에 대한 직접적 언급이 유독 1930년대 전반에 집중된 것¹⁰³⁾ 역시 동일한 맥락에서 이해할 수 있다. 가령 이광수의 작품 중 『부

100) 이호철 외, 『나의 문학수업 시절』, 문학사상사, 1991.

101) 이광수는 미션스쿨인 명치학원에서 처음 성경을 접하고, 기독교의 대중 동원력, 종교적 지도자상, 종말론과 합목적론적 역사관 등에 빠졌다. 그러나 이광수는 인류 전체가 아닌 개별 국가, 민족, 혹은 개인에 국한된 현실 교회의 세속적 관심에 실망하고, 이후 마태복음에서 성경의 본의를 찾았던 톨스토이 사상을 수용하면서 문명개화의 방법을 구상했다. 오산학교와 용동에서의 생활은 이광수로서는 그 구상을 실천에 옮기는 시간이었던 셈이다. 서희원, 「이광수의 문학·종교·정치의 연관에 대한 연구」, 동국대학교 박사학위논문, 2011, 7면 참조.

102) 톨스토이가 수용된 방식의 특성을 잘 보여주는 사례로 1909년 『서북학회월보(西北學會月報)』를 살펴볼 수 있다. 서북학회월보는 안창호 등이 소속된 서우(西友)학회와 이동휘 등이 소속된 한북(漢北)학회가 통합된 서북학회의 기관지로, 학술, 문화, 교육 등의 영역에서 계몽을 목표로 하면서도 정치 현실에 개입하고자 하는 사회비판적 성격을 띠었다. 이 학회지에서 톨스토이와 니체는 각각 극단적인 타아설과 강자의 도덕론을 대표하는 사상가로 소개되었다. 톨스토이주의가 극단화되면 인류는 쇠약해지고, 니체주의가 극단화되면 세계가 야만화되므로 양자의 상보적 활용이 중요하다는 것이 주된 논지였다. 톨스토이와 니체 사이에서의 고민이란 전세계를 압도한 근대를 어떻게 이해해야 하는가 하는 질문을 담은 것이었다. 소영현, 「"지(知)"의 근대적 전환-톨스토이 수용을 통해 본 "근대지"의 편성과 유통」, 『동방학지』 154, 연세대학교 국학연구원, 2011, 179-203면 참조.

활』과 가장 근접한 소설이라 할 수 있을 『유정』은 1933년에 발표되었는데,¹⁰⁴⁾ 『유정』은 식민지 자본주의가 심화되고 탈민족적인 범주의 경제적 모순이 커져가는 상황에서 사회주의라는 경쟁 상대에 맞서 기존의 유심론을 고집하고자 하는 의지의 산물이었다.¹⁰⁵⁾

선우휘 역시 자신이 톨스토이로부터 영향을 1966년 『물결은 메콩강까지』 직전에 연재했던 미완의 소설 『사도행전』에서부터 반영하기 시작했다는 사실은 의미심장하다. 이광수가 선우휘 소설에서 중요한 주제로 떠오르는 것 역시 그 이후의 일이다. 선우휘에게 이광수는 자기 신념에 대한 성실성이라는 삶의 원칙을 가르쳐준 어린 시절부터의 정신적 스승이었다. 그러나 선우휘가 이광수를 소설화한 것은 「묵시」나 『노다지』 등 1970년대의 작품에서였다. 더욱이 선우휘는 자신에게 삶의 원칙을 가르쳐준 민족적 지사 이광수가 아니라 그 원칙을 스스로 배반한 일제 말기의 이광수에 대한 해석에 골몰했다. 이 같은 사실은 선우휘가 이광수를 1965년 이후 정치적 ‘전향’이라고까지 평가되었던 자신의 행보를 설명하기 위해 문학적 대상으로 끌어들이는 것임을 짐작하게 한다. 결국 1965년 이후 선우휘가 기존의 역사적 전망이 퇴조해가는 상황에서 선택한 것은 이광수가 『유정』을 통해 제시한 바로 그 세계였고, 그런 까닭에 말년의 선우휘는 이광수와 씨름할 수밖에 없었던 셈이다. 『노다지』에서 이광수가 다루어지는 방식을 자세히 들여다볼 때 이 점은 보다 분명해진다.

103) 이광수는 1922년에 쓴 「예술과 인생」에서부터 톨스토이의 예술론에 커다란 빔을 지고 있었다. 그러나 대중매체를 통해 이광수가 발표한 톨스토이론은 1929년에서 1936년 사이로 국한된다. 이광수가 톨스토이 사상을 읽고 말하는 방식이 지극히 선택적, 의도적이었다고 볼 수 있는 대목이다. 톨스토이에 대한 이광수의 언급은 이광수 자신이 어떤 길을 고민하고 선택했는가 하는 문제와 긴밀하게 연관되어 있다. 김진영, 앞의 글, 20-22면 참조.

104) 딸이나 다른없는 제자 남정임과의 순결한 사랑을 지키고자 시베리아로 방랑을 떠나는 교육자 최석의 이야기에는 『부활』에 등장하는 시베리아의 흰 눈과 자기 정화의 클리셰가 고스란히 들어 있다. 위의 글, 33-40면 참조.

105) 『유정』 연재 당시 이광수는 이중적 곤경에 처해 있었다. 식민지 자본주의의 심화로 인한 경제적 모순이 민족의 범주를 넘어서는 상황에서 이광수는 일본 제국주의라는 적과 사회주의 운동이라는 경쟁 상대를 동시에 감당해야 했다. 변화한 시대 상황에 대응하기에 ‘민족적 단결과 사랑’이라는 기존 입장은 추상적이었다. 그럼에도 이광수는 자신의 주장을 밀고 나갔다. 세간의 의혹에 휩싸인 지사가 순교자적 태도로 방랑을 떠나는 『유정』이란 그 같은 고집을 담은 상징적인 작품이었다. 정주아, 「공공의 적(敵)과 불편한 동반자」, 『한국현대문학연구』, 한국현대문학회, 2013, 331-348면 참조.

싸우는 국군을 놓고 절실하게 느껴지는 것은 전투력이란 하나의 기술이요 능력이라는 인식이었다. (중략) 대부분의 장교는 우리 손으로 키워낸 사람들이 아니라 이미 해방 전 일본군에 의하여 키워진 사람들이었다. (중략)

수인은 문득 지난날 태평양 전쟁 막바지에서 학병이 강요될 무렵 역시 강권에 못 이겨 권유에 나선 인사들이 입버릇으로 하던 이야기를 떠올렸다.

“조선을 위하여 나가다오.”

“젊은이들은 군사훈련을 받아야 합니다.” (536-537면)

이제 이 나라 젊은이들은 나이가 차면 빠짐없이 군대라는 도가니 속에 들어 가야 하게 된 것이다.

못쓸 쇠붙이로 못을!

몸쓸 젊은이로 병정을!

그렇게 수백 년 무(武)를 경시하고 군을 업신여겨온 전통은 이제 현실적인 국가 생존요구로 하여 엄청난 도전을 받기에 이르렀다.

“우리 젊은이들은 어떻든 군사 훈련을 받아야 합니다.”

훗날 예전에 들은 그 가냘픈 목소리가 새삼스럽게 수인의 귀에 되살아났다. 이제 그 명제는 그때처럼 소극적인 명제가 아니라 적극적인 것이어야 했다. (550면)

첫 번째 인용문에서 수인은 이 나라의 국민이자 군인으로서의 정체성이 되뇌면서 훗날 예전에 들은 어떤 가냘픈 목소리’를 상기한다. 그 가냘픈 목소리의 주인공은 물론 일제 말기 이광수다. 학생 시절 수인은 민족의 변절자가 된 이광수가 학생들 앞에서 학병 출전을 권하는 강연을 들었던 것이다. 그 음성은 가냘팠고 결국 해방 후 이광수는 자신의 죄를 고백했다. 그러나 두 번째 인용문에서 수인은 해방이 된 현재 돌이켜보았을 때 일제 말기 이광수의 연설이 모두 헛된 것만은 아니었다고 판단한다. 학병으로 훈련받으면서 키워진 육체의 힘은 현재 좋은 목적을 위해 이바지하고 있다는 것이다.

이 같은 서술을 통해 수인은 일제 말기 이광수의 대일 협력을 민족에 대한 봉사로 재해석한다. 여기서 수인이 이광수라는 개인이 아니라 일제 시기 이광수의 신념과 그의 가르침을 옹호하고 있다는 점을 유의할 필요가 있다. 이광수는 신념과 행동을 일치시킬 것을 주문하는 도산의 수양론을 구도자적

자세로 실천했고, 바로 거기에서 민족 지도자로서 이광수의 권위가 발휘되었다. 일제 말기 수인은 이광수의 자기 성실성에 대해 한 치의 의심도 없었기 때문에 대일 협력조차 이광수의 정신적 세계에서는 필수불가결한 하나의 과정일 수 있다고 믿었다. 실제로 이광수는 대동아공영권의 이상을 진심으로 믿고 실천하는 모습을 보여주었고, 이 때문에 이광수의 대일 협력을 악화된 상황으로 인한 타협이나 가장으로 해석하기 어렵다는 주장이 제출된 바도 있다. 이광수의 태도는 조선 사람들은 물론 대동아공영권을 주창했던 일제 당국의 시선으로 보았을 때도 당혹스러운 것이었다. 내선일체나 민족통합의 이상이란 정치적인 명분일 뿐 그것이 실상과는 현저히 거리가 있다는 사실은 자명했다.¹⁰⁶⁾ 지배자들 스스로도 믿지 않는 공허한 이데올로기를 자기 신념으로 삼은 것처럼 보였던 이광수는 그 자체로 하나의 파문이 아닐 수 없었다.

“춘원은 희망을 긴 앞날에 두고 상당한 기간 동안 협력할 생각을 하게 된 것이 아니었던가 하네. 춘원과 라이벌인 김동인이 어느 추운 날 춘원을 찾아가 의향을 떠보고 따지려 했는데 춘원이 자기는 기왕 이렇게 되어 모든 죄를 걸머메고 자기 길을 갈 테니, 금동과 다른 분들은 자중자애하라 일르더라고 술회하고 있지만, 나는 춘원이 속죄양을 자처해서 마음에 없는 친일 행동을 했다고는 생각지 않네. (중략) 매사에 철저했던 그의 성격은 일단 협력을 마음먹은 이상 무슨 짓을 하건 건성일 수는 없었던 게 아닐까. (중략) 인도 국민회의과 경우를 그가 생각하지 않았을 까닭이 없다고 나는 믿는 거야.” (중략)

“누가 용서하고 누가 용서받는 세속적 차원에서 춘원은 용서받을 수가 없어. (중략) 나는 춘원도 그런 용서 같은 것을 바라지는 않으리라고 생각해. 그걸 바라다면 춘원은 스스로를 욕되게 하는 한낱 미미한 속물에 지나지 않지. 춘원의 「용서하고 용서받는 세계」는 바로 그의 마음속 세계일뿐이야. 바꿔 말하면 「누구도 용서할 수 없고, 누구한테서도 용서받을 수 없는 세계」란 말이지. 그런 까닭에 그건 자기 마음의 세계일뿐이야. (중략) 그러기에 성공하지도 실패하지도 않고 무위하게 살아온 탓으로 무사할 수 있는 나 같은 미지근하고 범속한 경우와는 다르단 말일세. (중략) 춘원에게 있어 그 완전한 패배는 절대적인 것이기에 충격이 아니라 그를 전인적으로 뒤흔드는 일종의 계시가 될 수 있을 것이라고 나는 생각하네. 정녕 춘원이 해방을 그렇게 받아들인 것이라면 차원 높은

106) 서영채, 『아침의 영웅주의-최남선과 이광수』, 소명출판, 2011, 102-105면 참조.

큰 깨달음이 이루어지고 어이없는 희극적 요소가 담긴 기막힌 이 거래 대표적 비극이 나올 법하다는 거지.” (중략)

“안되기야 같은 문학인인 타고르와 비긴다면, 그는 영국 식민 통치를 받았고, 춘원은 일본 식민 통치를 받은 데 있지. 세계대전을 놓고 명분과 원칙에서 인도인은 영국 측을 편들 수 있었고 편들어도 되었지만, 조선 사람은 일본을 편들 수 있고 편들어도 될 땃땃한 명분과 원칙을 찾을 수 없었던 게 춘원의 비운이기도 해. (중략) 춘원의 인도 국민회의파에 대한 공감은 그 점에서 착각이었던 거지.” (377면) (밑줄은 인용자)

은사와 수인은 인도 국민회의와 이광수의 대일 협력을 비교한다. 양쪽 모두 민족에 대한 배반이 될지라도 인류 공동체에 대한 봉사를 택했고, 그것은 장기적으로는 민족을 위하는 길이기도 했다는 것이다. 여기서 주목할 것은 두 사람이 이광수의 대일 협력을 민족주의라는 “세속적”이고 상대적인 차원이 아니라 “세계”, 즉 인류 보편 윤리라는 “절대적” 차원에서 판단하고 있다는 사실이다. 은사는 영국과 달리 일본은 세계대전에서 “땃땃한 명분과 원칙”을 지니지 못했기에 이광수의 대일 협력 역시 “완전한 패배”가 되고 말았다고 해석한다. 이광수가 내면화한 대동아공영권이라는 이상이 실제로는 침략 전쟁이었던 탓에 이광수 역시도 윤리적으로 죄를 범하고 말았다는 것이다. 이런 논리에 의하면 이광수의 잘못은 윤리적 죄가 아니라 정치적 지형을 판단하는 과정에서의 오류가 된다. 그리고 이광수의 친일은 겉으로는 도덕적 수양과 민족의 개조를 주창했던 그 자신의 과거에 대한 배반처럼 보이지만 실제로는 자신이 주창했던 바를 충실하게 실천한 결과가 된다. 이 때문에 수인은 해방 이후 이광수가 『나의 고백』을 발표하자 탄식을 금하지 못한다.

어찌하여 춘원은 그 모든 오욕과 영광과 아픔을 안은 채 저승으로 갈 결심을 갖지 못하고, 체념이라는 경지를 얻지 못한 것일까. (중략)

『나의 고백』 …

그런 것은 쓸 필요가 없었다. 쓰는 자체가 잘못이었다. (중략) 변명의 검은 활자는 춘원의 오욕을 증명하는 데 지나지 않았다. (중략)

수인에게 있어서 유독 춘원이 관심의 대상이었던 것은 그가 한때 존경한 고향 선배인 탓만은 아니었다. 식민지 시대에 자기 한 몸의 안일이나 영달을 바라 일

제에 협력했던 사람이나, 수단 방법을 가리지 않고 돈벌이에 혈안이 되었던 사람들의 행위와는 달리 춘원과 육당의 경우는 인간의 정신이나 영혼에 관계되는 행위였기 때문이다. (525-527면)

“돈벌이”가 아니라 “인간의 정신이나 영혼에 관계되는 행위”를 하겠다는 것은 수인의 목표인 동시에 작가 활동 처음부터 선우휘가 견지해온 목표였다. 그것은 신생 후진국의 일원으로서 자신이 처한 현실의 모순에 적극적으로 대응하기 위해 선택한 방법이었다. 그러나 그것은 어느 순간 그 자체로 목표가 되면서 역사적 상황에 대한 대응으로서는 효력을 발휘하지 못하기 시작했다. 이 곤경 앞에서 선우휘가 오랜 맞수였던 공산주의자에 대한 동지 의식을 확인하는 대목은 아이러니하다. 수인이 평양 거리에서 동창이었던 ‘이원해’와 재회하는 장면이 그것이다.

그는 자기 가족이 죽은 사연을 수인에게 들려주었다. 국군 반격이 개시되어 북진한다는 소식을 듣고도 이원해는 가족과 함께 황해도 그의 고향에 머물러 있었다. 그런데 아직 국군이 들어오기 며칠 전, 그 고장에서 자생적으로 봉기한 반공 유격대에게 불의의 야습을 받았다. 그 통에 눈 깜짝할 사이 그의 아내와 두 어린 아이를 잃었다는 것이다. (중략)

“난 해방이 되자 맨 먼저 내 고향에서 공산당을 결성했다네. (중략) 이것만은 믿어주게. 나의 동기만은 순수했다는 것을.”

수인은 대꾸하지 않았다. 동기? 이제 와서 그게 무슨 상관이라 싶었다.(중략)

“나는 공산당을 만들고 나서야 곧 동기 따위가 문제되지 않는다는 걸 깨달았으니 말일세.” (중략)

“공산당을 만들 때 가졌던 이상을, 공산당을 추진시켜 나가야 하는 현실로 하여 나는 지우개로 지워가듯 하나하나 몽개버려야 했네. 그런 과정을 밟아가며 나는 스스로를 타일렀어. 이것이 투쟁의 현실 논리다, 그리고 내가 키워야 할 것은 투쟁 의지라고 말일세.”(중략)

“그럴 때마다 조금씩 자기를 죽여간다고 할까, 그런 거야.”(중략)

“그래서 자네는 이제까지 얼마나 자기를 죽여 왔나?”(중략)

“이제 완전히 죽은 것 같아.” (750-754면)

열렬한 공산주의자였던 원해는 학창 시절부터 수인과 사사건건 불화했다. 그러나 한국 전쟁의 과정에서 원해는 공산당에 대한 신뢰를 잃어버리게 된

다. 인민군이 평양을 버리고 후퇴한 뒤 반공 유격대가 봉기하여 원해의 아내와 두 아이를 죽였을 때 원해는 자신의 순수한 이상과 무관하게 전개되는 정치 현실에 환멸을 느낀 것이다. 주목할 것은 원해의 고백을 들은 수인의 반응이다. 원해의 자기 고백은 학창 시절 이광수와 톨스토이즘의 세례를 받은 수인이 공산주의자에게 가한 비판과 일치한다. 학창 시절의 수인이라면 원해의 고백에 승리감을 느끼거나 적어도 반가움을 표하는 것이 자연스럽다. 그러나 정작 원해의 고백을 들은 수인은 공감을 표하며 정신을 잃을 정도로 술을 마신다. 이는 공산주의자와의 대결 의식 속에서 살아온 수인 자신도 원해와 마찬가지로 절대적 신념을 바탕으로 정치적 행동에 뛰어든 이상가였던 까닭이다. 정치적 또는 경제적인 계산에 의해서가 아니라 순도 높은 이상에 의해 움직였으며, 지금은 그 이상이 실현될 수 없는 현실로 인해 환멸을 겪어야 한다는 점에서 수인은 원해에게 일종의 동지의식조차 내비친다.

국군이 평양을 내놓고 서울로 후퇴할 때 원해에 대한 수인의 동일시는 절정에 이른다. 군인이기에 명령을 따를 수밖에 없는 수인은 학창 시절 대동아전쟁을 앞두었던 일본인 동창생들을 떠올린다. 정치적 입장이 달랐음에도 불구하고 당시 수인과 원해 모두 대동아전쟁의 명분이 공허하며 학생들의 죽음은 헛되다고 여겼다. 그러나 성인이 된 수인과 원해는 그 당시 학생들의 죽음에 부러움을 표한다. 허위에 차 있었을지언정 그것은 “단순했던 만큼 순수한 죽음”이었으며 적어도 “그들에게 있어선 행복”이었기 때문이다. 그것은 수인과 원해가 목표로 했으나 끝내 얻지 못한 행복이었다. “전쟁은 정치의 연장”(855면)일 뿐인 현실에서 정치적 신념을 행동으로 철저하게 밀고 나가는 수인과 원해는 똑같이 시대착오적인 인간들이다. 그들이 바라는 “순수한 죽음”이란 실현 불가능하다는 것을 분명히 의식하는 수인과 원해에게는 아랍 민족주의 운동이 끝난 후의 T. E. 로렌스와 같은 공허한 질주만이 남아 있을 뿐이다.

뒤이어 연재된 중편 「진혼(鎭魂)」(『중앙문학』, 1982)은 말년의 선우휘가 고백한 실패의 기록이다. 중심인물인 ‘S’와 ‘나’는 정주에서 나고 자라 학창시절, 해방, 월남, 6.25, 4.19, 5.16, 그리고 10.26 사태가 3년이 지난 현재까지를 함께 한 죽마고우다. 그들이 공유한 유년 시절의 기억은 대표적인 자전적 소설 『노다지』에 나오는 수인의 서사와 대부분 겹친다. 두 사람이

자신들의 과거를 돌아보며 쓴 일종의 고백록 「진혼」은 말년의 선우회가 스스로를 되돌아본 자기 고백으로도 볼 수 있다. 『노다지』의 수인이 이광수의 『나의 고백』에 탄식을 금하지 못했다는 사실을 염두에 둘 때 고백록의 형태를 빌린 「진혼」이라는 소설의 흥미로움은 배가된다.

S가 고백하는 것은 “우리들이 지나치게 무원칙적으로 무쾌도하게 살아온 게 아닌가” 하는 회한의 감정이다. “앞을 내다보고 어떤 목적을 설정하고, 내일을 생각하고 무슨 씨앗이라도 한 톨 뿌린 적이 있었던가” 하는 뉘우침이 든다는 것이다. ‘나’는 지금 60세 내외의 세대는 생존에 급급할 수밖에 없었고, 그런 와중에도 기성세대의 낡은 형식을 배격하면서 나름의 일관성을 지켜오지 않았냐고 반문한다. “어느 날 갑작스레 개종(改宗)하는 친구를 보고 배반을 느끼는 어떤 종교적 독신자” 같은 기분에 빠진 ‘나’의 반응은 자기성실성에 대한 ‘나’의 자부심이 평생 독실하게 하나의 종교를 지켜온 신앙인에 비견될 정도임을 알려준다. 그럼에도 S는 회한을 떨치지 못하는데, 이는 얼마 전부터 부친과 모친에 대한 생각이 떠나지 않기 때문이다. “서북서민의 전형”답게 부친은 풍수학과 명심보감을 절대적으로 신봉했으며 모친 또한 예수교를 굳게 믿었다. 그러나 서북 사람들의 특성상 부친과 모친 역시 실용주의적이었기 때문에 서로의 신앙적 차이가 문제된 적은 없다. 두 사람이 신앙 문제로 충돌했던 것은 단 한 번, 막내가 병으로 위독해졌을 때였다. 막내가 단명할 사주라고 생각한 부친이 체념적인 태도를 취했던 반면 모친은 예수의 이름을 부르며 큰 소리로 기도했다. 그러나 막내가 죽자 부친은 몰래 막내의 무덤에서 통곡했고, 모친 또한 신을 원망하지는 않지만 막내를 두고 홀로 천국에 갈 수는 없다며 교회에 발길을 끊었다. 두 사람의 행동은 달랐지만 그 이면의 동기만은 같았던 것이다. 「불꽃」에서의 아브라함과 이삭 일화와 일치하는 이 기억은 월남민인 S에게 자기 정체성의 근원과도 같다.

그렇다면 S의 삶은 어떠했으며, 그 삶의 어떤 부분이 부친과 모친에 대한 배반이었다는 말일까. 여기에 대한 구체적인 설명은 나오지 않는다. 다만 ‘나’와 S가 10여 년 전 함께 했던 인도 여행을 통해 그들의 삶이 어떠했는지 가 암시된다. 젊어서부터 ‘나’와 S는 “마하트마 간디니, 자와하랄 네루니, 라빈트라나드 타골”을 인도인의 상징으로 생각해왔다. 그들에게 인도는 금욕주의 국가로 인식되었고 당시 인도는 전국적으로 금주령이 내려져 있기도

했다. 그러나 정작 그들을 맞아준 인도 외무 관리 M은 외국 귀빈을 수행하는 명분으로 양주를 살 수 있게 되자 마지막 한 방울의 술까지 훔아먹었다. 그와의 대화도 종교적 진리나 인도 고대문화, 영국에 대한 항쟁사, 인도 근대화 등의 주제가 아니라 온통 외설적인 농담이었다. 자신을 NATO의 한 멤버로 칭한 S의 우스갯소리는 어느 모임에서나 공감의 탄식과 찬사를 이끌어냈다. NATO란 “노 액손 토크 온리”, 다시 말해 “말만 하고 행동 않는 집단”인데 자신은 나이가 들어 이제 미녀를 만나도 입으로만 떠들 뿐이니 NATO의 훌륭한 멤버가 아니냐는 익살이었다. 요컨대 두 사람은 말과 행동이 괴리된 데서 한국과 인도의 공통점을 확인했던 것이다.

당시는 아직 포항 제철소가 제대로 가동되기 전으로, 한국 정부는 인도 빌라이 제철소의 주요 고객으로 초청을 받은 것이었다. 이런 내력과 더불어 ‘나’는 네루가 스승 간디의 소신을 배반하면서까지 사회발전을 추진한 결과 인도 근대화의 초석인 빌라이 제철소가 세워졌다는 설명을 길게 덧붙인다. 이야기의 원줄거리에서 벗어난다고 지적하면서도 ‘나’가 장황하게 소개를 늘어놓는 것은 ‘NATO’라는 농담으로 확인된 인도와 한국의 공통점이 성적인 문제에 국한되지 않기 때문이다. “독립 당시의 위인 간디”의 금욕주의를 찾아볼 수 없는 인도의 현실은 그의 소신을 배반하면서 “사회발전”을 추구한 결과이기도 하며, 이는 곧 한국의 모습이기도 한 것이다. 이것이 S와 ‘나’가 나름의 신념과 원칙을 가지고 살아왔음에도 그들의 삶은 가족에 대한 배반이 되고 말았다는 죄의식을 고백할 수밖에 없는 감추어진 맥락이다. 그들 앞에 놓여 있는 것은 자신들이 꿈꾸었던 이상이 배반당한 현실이었고, 그들은 결과적으로 자신들이 걸어온 길이 본래의 목표와는 무관하게 그 부정적 현실을 강화하고 말았다는 사실을 인정해야 했다.

정치종교는 현실을 급진적으로 변화시키고자 하는 정치적 열망의 표현이다. 그 호전성은 보편성에 대한 지향에서 나오거니와, 이 점에서 기독교와 마르크스주의는 공통적이었다. 마르크스주의와 기독교는 초국가적인 사회적 환경 속에서 ‘물질문화’로서 발흥하고 보편주의적 기획을 추진해나갔다.¹⁰⁷⁾ 선우회는 이 둘이 공유한 정치적 가능성을 인식하면서도 그것이 물질적 차원과 연결되는 데는 강한 반감을 드러냈다. 그것은 그가 지배 이데올로기와 거리를 두고 이를 비판적으로 바라보게 만드는 동시에, 그 비판의 범위를

107) 알베르토 토스카노, 앞의 책, 388-389, 402-403면 참조.

제한하게 한 한계 요인이기도 했다. 말년의 선우회는 그 한계에 대한 인식과 자기 성찰의 과정을 소설로 남겨 두었다. 그가 간접적으로 남겨 둔 실패의 고백은 종교적 이상이 구체적인 역사의 상황 앞에서 행동의 동력을 상실하지 않을 수 있는 길이 무엇인지를 묻게 한다.

선우회의 한계로부터 거꾸로 모색할 수 있는 종교적 이상주의의 또 다른 전개 가능성은 톨스토이 수용의 한 갈래를 통해 구체적으로 확인할 수 있다. 톨스토이에 심취한 이광수가 오산학교에서 교사로 지낸 1910~1912년은 류영모가 오산학교의 교사가 된 초창기이기도 했다. 오산학교 학생 시절 함석헌은 교장으로 취임한 류영모로부터 우치무라, 톨스토이, 노자 등을 배웠다.¹⁰⁸⁾ 톨스토이에 대한 이들의 관심은 전세계를 압도한 근대에 어떻게 대응해야 하는가 하는 질문을 담고 있었다.¹⁰⁹⁾ 기독교 사회주의와 무교회주의의 전통은 그 질문에 대해 이광수와는 다른 대답을 찾아나갔다. 그 갈래는 1970년대 함석헌과 안병무 등을 통해 대안적 운동으로 구체화되었다. 이들은 후진국 국민의 열등감으로 서구를 모방하는 것이 그들 국가에 대한 예속을 심화시킨다고 비판하며 간디의 저항적 측면에서 탈식민의 길을 모색했다.¹¹⁰⁾ 그것은 식민지 조선에서 톨스토이에 대한 관심 속에 담겨 있었던 ‘근대를 어떻게’라는 물음으로부터 실현된 또 하나의 정치적 가능성이었다.

108) 김건우, 「토착 지성의 해방 전후-김범부와 함석헌을 중심으로」, 『상허학보』 36, 상허학회, 2012, 57-58면 참조.

109) 소영현, 앞의 글, 같은 면 참조.

110) 이상록, 「1960~70년 비판적 지식인들의 근대화 인식」, 『역사문제연구』 18, 역사문제연구소, 2007, 234-247면 참조.

4. 결론

본고는 선우휘 소설에 나타나는 종교적 이상주의의 특성과 그 변모 양상을 살펴보았다. 월남 지식인인 선우휘에게 서북 지역주의는 정신적 뿌리였다. 오랫동안 지리적, 문화적인 주변부에 위치했던 서북인들은 중앙 정치체제에 대한 적대감이 강했다. 그런 서북인들이 새로운 공동체를 꿈꾸고 이를 위한 정치적 행동을 조직화하는 데 구심점이 되었던 것이 기독교였다. 그에 따라 서북 지역은 종교적 이상주의라고 명명할 수 있는 문화적 특수성을 지니게 되었으며, 서북 출신 문인들에게는 공통적으로 그 영향이 나타난다. 선우휘 역시 마찬가지인데, 특히 선우휘에게서 종교적 이상주의는 탈식민과 분단 극복이라는 시대적 과제에 대응하기 위한 주체적 행동을 모색하는 과정에서 적극적으로 계승되었다.

정치와 종교의 결합은 전체주의적 사유와 밀접하게 관련되어 있다는 이유로 많은 비판의 대상이 되어왔다. 그러나 공간적으로 주변 또는 외부에 위치한 주체에게 종교는 정치적 격정을 드러내는 주요한 통로이기도 하다. 더욱이 그 결합의 방식은 고정되어 있지 않고 끊임없이 재조정되는 까닭에 다양한 정치적 가능성을 내포하게 된다. 본고는 이와 같은 관점에서 선우휘 소설에 나타나는 종교적 이상주의의 변모 양상을 분석함으로써 그 치열한 주체적 모색의 과정을 적극적으로 재평가하고자 하였다. 또한 그 굴절의 궤적과 그로부터 발견되는 한계로부터 거꾸로 그가 실현하지 못한 종교적 이상주의의 또 다른 정치적 가능성을 짚어보고자 하였다.

먼저 2장에서는 1950년대 후반부터 1960년대 초반까지의 작품을 대상으로 탈식민과 분단 극복이라는 시대적 과제에 대한 선우휘의 문제의식과, 그에 대한 대응으로서 종교적 이상주의가 적극적으로 계승되는 양상을 살펴보았다. 특히 함석헌의 고난사관을 통해 선우휘가 식민지 경험과 분단이라는 역사적 비극에 새로운 의미를 부여하고, 이를 토대로 당시의 정치 현실에 대한 적극적 해석 및 개입으로 나아갔음을 밝혔다. 또한 그 같은 적극적 행동은 종교의 보편주의적 지향으로 인해 가능했으나, 한편으로 그 보편주의적 지향은 현실 정치로부터의 후퇴 또는 그와의 단절을 초래할 수도 있는 양가성을 지니고 있었음을 살펴보았다.

3장에서는 1965년 이후의 작품을 대상으로 종교적 이상주의의 양가성이 어떻게 현실화되었는지를 분석하였다. 1965년은 기존의 역사적 전망이 퇴조하는 결정적인 굴곡 지점이었으며, 그에 따라 종교적 이상과 역사적 상황의 결합 역시 새롭게 이루어져야만 했다. 그 새로운 접점을 찾기 어려운 상황에서 선우휘는 내적 신념에 대한 성실성을 지킴으로써 부정적 현실을 극복하고자 했다. 그러나 신념에 대한 이 같은 고집은 역사의 장에 적극적으로 개입하고자 하는 그의 목표를 위반하는 역설적인 결과를 낳았다. 말년의 선우휘는 그 한계를 인식하고 그에 대한 반성을 우회적으로 고백했다. 특히 선우휘가 정주의 자랑인 춘원 이광수의 일제 말기 친일을 재해석하는 일에 소설적인 노력을 기울였던 데서 이 시기 선우휘의 내면 풍경을 엿볼 수 있었다. 그의 성찰은 종교적 이상과 역사적 상황의 관계 양상이 마지막까지 부단히 조정되었음을 보여주는 증거였다.

요컨대 선우휘의 문학은 종교적 이상주의가 지닌 다양한 정치적 가능성이 한국의 역사적 현실에서 어떻게 실현되었는지를 보여주는 역동적인 사례라고 할 수 있다. 그가 남긴 어지러운 궤적은 곧 그의 모색이 그만큼 집요하고 치열했음을 뜻한다. 정치적 관점에서 선우휘에게 많은 비판의 여지가 있음에도 불구하고 그 한계조차 유의미한 성찰의 계기가 되는 이유는 여기에 있다. 선우휘가 도달한 한계는 종교적 이상주의가 다르게 전개될 가능성은 없었는지, 다시 말해 종교적 이상이 역사적 상황에서 주체적 행동의 동력을 상실하지 않을 수 있는 길은 무엇인지를 되묻게 한다는 점에서 또 다른 출발점을 남겨둔 것이라 할 수 있다.

참고문헌

1. 기본자료

(1) 소설

- 선우휘, 『노다지』 1·2, 동서문화사, 1990.
——, 『물결은 메콩강까지—한국문학전집』 31, 선일문화사, 1974.
——, 『별빛은 산하에 가득히—강재구 소령의 짧은 생애』, 흑조사, 1966.
——, 『선우휘 선집』 1-5, 조선일보사, 1987.
——, 『사라기』, 『서울신문』, 1965.6.~11.
——, 『아아 산하(山河)여』, 『한국일보』, 1960.6.1.~1961.5.4.
——, 「유서」, 『사상계』, 1961.11.

(2) 기타 자료

- 선우휘, 「두고 온 산하—영원한 향수 정주」. 『북한』, 북한연구소, 1972.
——, 「양(羊)과 사자(獅子)—민중이 노할 줄 모르는 양일 때 권력자는 사자로 변한다」, 『새벽』, 1960.4.
——, 「애국자를 의심한다—애국심은 전매품도 냉마도 아니다」, 『세대』, 세대사, 1963.
——, 「역사로서의 4.19—5년만의 조사(弔詞)」, 『신동아』, 1965.4.
——, 「주관적 함석헌론」, 『사상계』, 1962.
——, 「현대한국의 유아독존—함석헌」, 『세대』, 1967.9.
——, 「현실과 지식인—증언(證言)적 지식인 비판」, 『아세아』, 1969.2.

2. 단행본

(1) 국내논저

- 권보드래 · 천정환, 『1960년을 묻다』, 천년의상상, 2012.
- 김건우, 『사상계와 1950년대 문학』, 소명출판, 2003.
- , 『대한민국의 설계자들－학병세대와 한국 우익의 기원』, 느티나무책방, 2017.
- 서영채, 『아침의 영웅주의－최남선과 이광수』, 소명출판, 2011.
- 송하춘 · 이남호 편, 『1950년대의 소설가들』, 나남, 1994.
- 이어령, 『저항의 문학』, 문학사상사, 2003.
- 이호철 외, 『나의 문학수업 시절』, 문학사상사, 1991.
- 전진성, 『보수 혁명－독일 지식인들의 허무주의적 이상』, 책세상, 2001.
- 정주아, 『서북문학과 로컬리티』, 소명출판, 2014.
- 한석정, 『만주모던－60년대 한국 개발 체제의 기원』, 문학과지성사, 2016.
- 함석헌, 『뜻으로 본 한국역사』, 일우사, 1962.

(2) 국외논저 및 번역서

- 마크 릴라, 마리 오 역, 『사산된 신』, 바다출판사, 2009.
- 쇠얀 키에르케고르, 임춘갑 역, 『공포와 전율』, 치우, 2011.
- 슬라보예 지젝, 한보희 역, 『전체주의가 어쨌다구?』, 새물결, 2008.
- 알베르토 토스카노, 문강형준 역, 『광신－어느 저주 받은 개념의 계보학』, 후마니타스, 2013.
- 장 폴 사르트르, 방곤 역, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 문예출판사, 1981.
- 존 그레이, 추선영 역, 『추악한 동맹』, 이후, 2011.
- 찰스 테일러, 이상길 역, 『근대의 사회적 상상』, 이음, 2010.
- 토머스 에드워드 로렌스, 최인자 역, 『지혜의 일곱 기둥』 1-3, 뿔, 2006.

3. 논문

- 고병철, 「함석헌의 민족 주체(씨알) 개념과 종교적 기획」, 『정신문화연구』 37-1, 한국학중앙연구원, 2014.
- 공임순, 「4·19 5·16, 빈곤의 정치학과 리더십의 재의미화」, 『서강인문논총』 38, 서강인문과학연구소, 2013.
- , 「1960~70년대 후진성 테제와 자립의 반/체제 언설들—매판과 자립 그리고 ‘민족문학’의 함의를 둘러싼 헤게모니적 쟁투」. 『상허학보』 45, 상허학회, 2015.
- 권경미, 「한국전쟁과 원한서사의 역방향성 연구—선우휘의 초기 소설을 중심으로」, 『현대소설연구』 51, 한국현대소설학회, 2012.
- 김건우, 「선우휘의 「십자가 없는 골고다」론—한국사회 공론영역의 변화와 관련하여」, 『한국현대문학연구』 21, 한국현대문학회, 2007.
- , 「1964년의 담론 지형 : 반공주의, 민족주의, 민주주의, 자유주의, 성장주의」, 『대중서사연구』 22, 대중서사학회, 2009.
- , 「토착 지성의 해방 전후—김범부와 함석헌을 중심으로」, 『상허학보』 36, 상허학회, 2012.
- , 「한국 현대지성사에서 ‘한신’이 가지는 의미」, 『상허학보』 42, 상허학회, 2014.
- , 「월남 학병세대의 해방 후 8년—학병세대 연구를 위한 시론(試論)」, 『민족문학사연구』 57, 민족문학사학회·민족문학사연구소, 2015.
- 김경재, 「함석헌—민중 중심 고난 사관의 종교철학 사상가」, 『한국사시민강좌』 50, 일조각, 2012.
- 김동하, 「독일 바이마르 시기의 ‘보수혁명’ 담론에 나타난 시장, 국가, 민주주의—‘청년보수주의자’ 그룹을 중심으로」, 『정치사상연구』 17-2, 한국정치사상학회, 2011.
- 김소연, 「1950년대 선우휘 소설 연구—반공 이데올로기를 중심으로」, 건국대학교 석사학위논문, 2008.
- 김예림, 「정체(政體), 인민 그리고 베트남(전쟁)이라는 사건」, 『역사문제연구』 32, 역사문제연구소, 2014.

- 김종욱, 「베트남전쟁과 선우휘의 변모」, 『우리말글』 63, 우리말글학회, 2014.
- 김진규, 「한국 전후소설에 나타난 자기소외의 극복 모색－행동과 주체 정립을 중심으로」, 서울대학교 박사학위논문, 2017.
- 김진기, 「1950년대 소설에 나타난 파시즘 연구－선우휘 소설에 나타난 가족주의를 중심으로」, 『상허학보』 12, 상허학회, 2004.
- , 「반공에 전유된 자유, 혹은 자유주의」, 『상허학보』 15, 상허학회, 2005.
- 김진영, 「삶의 텍스트, 소설의 텍스트－이광수와 톨스토이」, 『비교한국학』 22, 국제비교한국학회, 2014.
- 김향, 「‘적의 소멸’과 정치신학－칼 슈미트의 카테콘과 메시아」, 『인문논총』 72-4, 서울대학교 인문학연구원, 2015.
- 김휘열, 「선우휘 소설에 나타난 언론 주체 연구」, 『비평문학』 52, 한국비평문학회, 2014.
- 류동규, 「전후 월남 작가의 자아정체성 기원」, 『비평문학』 24, 한국비평문학회, 2006.
- 방민호, 「월남문학의 세 유형－선우휘, 이호철, 최인훈의 소설을 중심으로」, 『통일과평화』 7-2, 서울대통일평화연구원, 2015.
- 방지선, 「1920-30년대 조선인 중등학교의 일본·만주 수학여행」, 『석당논총』 44, 동아대학교부설 석당전통문화연구원, 2009.
- 서세림, 「월남작가 소설 연구－‘고향’의 의미를 중심으로」, 서울대학교 박사학위논문, 2016.
- 서희원, 「이광수의 문학·종교·정치의 연관에 대한 연구」, 동국대학교 박사학위논문, 2011.
- 소영현, 「"지(知)"의 근대적 전환－톨스토이 수용을 통해 본 "근대지"의 편성과 유통」, 『동방학지』 154, 연세대학교 국학연구원, 2011.
- 옥창준, 「냉전기 한국 지식인의 아시아 상상」, 서울대학교 석사학위논문, 2015.
- 윤충로, 「베트남전쟁 시기 한국의 전쟁 동원과 일상」, 『사회와 역사』 95, 한국사회사학회, 2012.
- 이상록, 「1960-70년 비판적 지식인들의 근대화 인식」, 『역사문제연구』

- 18, 역사문제연구소, 2007.
- , 「‘예외상태 상례화’로서의 유신헌법과 한국적 민주주의 담론」, 『역사문제연구』 35, 역사문제연구소, 2016.
- 이정석, 「선우휘의 세계관과 윤리」, 『현대문학이론연구』 42, 현대문학이론학회, 2010.
- 이평전, 「선우휘 소설 연구」, 동국대학교 박사학위논문, 2005.
- 전재성, 「1965년 한일국교정상화와 베트남 파병을 둘러싼 미국의 대한(對韓)외교정책」, 『한국정치외교사논총』 26-1, 한국정치외교사학회, 2004.
- 정재석, 「타자의 초상과 신생 대한민국의 자화상」, 『한국문학연구』 37, 동국대학교 한국문학연구소, 2009.
- 정주아, 「두 개의 국경과 이동(displacement)의 딜레마—선우휘를 통해 본 월남(越南)작가의 반공주의」, 『한국현대문학연구』 37, 한국현대문학학회, 2012.
- , 「공공의 적(敵)과 불편한 동반자」, 『한국현대문학연구』 40, 한국현대문학학회, 2013.
- , 「이향(離鄉)과 귀향(歸鄉), 여행의 원점으로서의 춘원」, 『춘원연구학보』 7, 춘원연구학회, 2014.
- , 「유맹(流氓)의 서사와 재중(在中)조선인 집단의 자아상」, 『한국현대문학연구』 42, 한국현대문학학회, 2014.
- , 「‘정치적 난민’의 공간 감각, 월남 작가와 월경의 체험」, 『한국근대문학연구』 31, 한국근대문학학회, 2015.
- 정혜정, 「일제하 간이학교(1934-1942)와 근대 ‘노작교육」, 『한국교육사학』 30-2, 한국교육사학회, 2008.
- 조윤정, 「전장의 기억과 학병의 감수성」, 『우리어문연구』 40, 우리어문학회, 2011.
- 하신애, 「아시아 지역/정체성 상상과 탈중심의 문화지리학」, 연세대학교 박사학위논문, 2016.
- 한수영, 「한국의 보수주의자—선우휘」, 『역사비평』 57, 역사비평사, 2001.
- , 「선우휘 연구2—반공이데올로기의 사상과 문학」, 『역사비평』 59,

역사비평사, 2002.

홍석륜, 「위험한 밀월－박정희·존슨 행정부기 한미관계와 베트남전쟁」,
『역사비평』 88, 역사비평사, 2009.

Abstract

A Study on the Changing Aspects of
Religious Idealism in Seon-U Hui's Novels

Lim Jinha

Department of Korean Language and Literature

The Graduate School

Seoul National University

This study aims to identify the changes in aspects of Religious Idealism in Seon-U Hui's literature, which have not been discussed explicitly before. Seon-U Hui is a representative intellectual who came from the Northwestern area of Korea and his identity was deeply related to Northwestern Nationalism. In particular, Christianity, which played a pivotal role in the Northwestern nationalism, had a considerable influence on his novels. The prophets in the bible who sacrificed themselves to overcome the historical hardships of their ethnic groups were good models for Seon-U Hui. The history of Israel also provided Hui a vision of emancipation and reconstruction of community. To surmise, Religious Idealism can explain the distinctive characteristic of Seon-U Hui's novels effectively.

By analyzing this subject, this study sets out to prove that the religious aspect of Seon-U Hui's novels has significant meaning in Korean political history. As is well known, most North Korean refugees were Anti-Communist and Christianity strengthened this point-of-view. However, the issue of post-colonization was as important as Cold War logic to post-war intellectuals. Both were conditions which limited Koreans' subjective acts. Under these

circumstances, Religious Idealism provided an internal turning point for many Koreans who desperately searched for the possibility of change. The changing aspects of Religious Idealism in Seon-U Hui's novels show that the internal turning point was not perfectly determined or fixed. It could be changed in response to the historical circumstances according to the interpretation of the subject. This is why Religious Idealism in Seon-U Hui's novels can be regarded as an active search.

This study consists of two chapters of discussion. Chapter two reviews Seon-U Hui's works which were published until 1965. During this period, Seon-U Hui positively affirmed the Christian view of history and secured a historical perspective. This work is deeply indebted to Ham Seok-hon, who was an influential intellectual from Northwestern areas.

Chapter three reviews Seon-U Hui's novels which were published after 1966. After the Korea-Japan Diplomatic Normalization and the dispatch of South Korean troops to the Vietnam war in 1965, existing historical interpretation lost validity. Seon-U Hui needed to make a new interpretation based on Religious Idealism. However, Seon-U Hui could only find the interpretation justifying his incompetence. This was not due to the limits of Religious Idealism itself, but the limit of this one way he applied it to reality.

**Keywords : Seon-U Hui, Religious Idealism,
Northwestern areas, Nationalism,
Intellectual, Post-colonialism, The Devision
of Korea, Christian view of history**

Student Number : 2014-22230